La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Noviembre-diciembre de 1928.—Número 114.

De organismo septem donorum Spiritus Sancti

Secundum mentem S. Thomae Aquinatis

In Isaia 11, 2, 3 legimus: «Et requiescet super eum (nempe Christum) spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis. Et replebit eum spiritus timoris Domini». *Septem* ergo enumerantur dona spiritus Sancti, nec plura, nec pauciora. Sed non solummodo Christus habet haec septem dona, sed, unusquisque iustificatus ea suscipit accipiendo gratiam quae vocatur «gratia virtutum et donorum» (cf. S. Thomam, III.ª, q. 62, a. 2).

Quaeritur: Estne hoc casu, ut septem enumerentur dona? Constituuntne septem dona organismum, ita ut singula dona ab invicem dependeant ac certo modo cohaereant sicut partes essentiales et integrales ac propriae alicuius organismi? Proprium nempe *organismi* est, ut singulae partes in ordine ad finem, qui est finis totius, proprias habeant operationes, utique partiales ac subordinatas, ita ut impedita actione cuiuslibet partis vel eliminata una parte iam aliarum partium actiones nec non actio totius impediatur. Partes porro organismi ita inter se cohaerent, ut actio unius partis praecedat actionem alterius et tertiae etc., et hae illas praesupponant.

Si probare possumus, septem dona Spiritus sancti constituere organismum, iam simul probatum est, septem dona ab invicem certo modo dependere et inter se connexa esse. Nostrum ergo erit etiam specialiter inquirere, quo modo ista septem dona cohaereant ac ab invicem dependeant.

Septenarius numerus, uti notum est, in Sacra Scriptura semper exprimit quandam totalitatem, quandam plenitudinem ac universalitatem. Ideo dicit *S. Gregorius* relate ad nostram quaestionem: «Sunt autem haec dona tantum septem, quia per septenarium significatur universitas».

Christus ergo habet omnia dona Spiritus sancti, i. e. totalitatem donorum et habet ea in tota plenitudine et perfectione tamquam caput totius humanitatis et tamquam perfectissimum exemplar humani generis qua

homo. Unumquodque donum singillatim et omnia dona simul cohaerent ita, ut uno solo deficiente deficeret perfectionis integritas in Christo. Ergo organice cohaerent haec dona ac constituunt simul cum gratia sanctificante in eo *ornatum illum supernaturalem,* qui organismi instar Christo tamquam secundo Adamo convenit in ordine ad opus redemptionis. Nihil in hoc organismo est superfluum nihilque desideratur, non casu adsunt dona septem, sed sunt septem quia debent esse septem respectu *perfectionis Christo* convenientis, sicut etiam apparet ex diversis locis S. Scripturae, ex quibus sequitur per quaedam ex septem donis, nempe per dona sapientiae, virtutis (fortitudinis), intellectus, consilii primario plenitudinem gratiae resplendescere in Christo, dum dona scientiae, pietatis, timoris Christum, quatenus est homo, Deo subjiciunt. Nam Christus vocatur in Epistula I ad Cor. 1, 24: «Dei *virtus* (fortitudo) et Dei *sapientia*». Et de Christo dicitur in Ps. 31, 8: «*Intellectum* tibi dabo et instruam te in via hac, qua gradieris». Et Isaias de Christo loquens ait (Is. 9, 6): «Et vocabitur *magni consilii angelus*». Haec omnia quasi substantialiter de Christo dicuntur. Apostolus vero praedicat, in Ep. ad Eph. 3, 19 eminentiam *scientiae* Jesu Christi. In psalmo autem 110, 10 legimus initium sapientiae esse *timorem* Domini. Timor autem identificatur in textu hebraico—idem nempe adhibetur vocabulum pro utroque—cum *pietate.* Differentia inter utrumque est, quod pietas respicit Deum ut Patrem, timor vero ut Dominum infinitae majestatis.

Haec septem dona excellentissime accepit Christus prout praeest toti humano generi ut caput. Quia vero membra corporis Christi, i. e. *Christiani,* tamquam viva membra corpori Christi inseruntur, ornatus gratiarum et donorum Christi, proportione servata, etiam in singulis Christianis, qui sunt cohaeredes Christi, ideoque ad eundem referuntur finem vitae supernaturalis, invenitur. Si vero haec dona non constituerent *vivum organismum,* i. e. partes teleologice ad invicem relatas in ordine ad finem totius, dicendum esset, opera Dei non esse ordinata. Ergo saltem hoc constat dona Spiritus sancti constituere quendam organismum ac esse systema teleologice ordinatum, respectum habens ad visionem beatificam, cuius causa dantur et gratia et virtutes et dona. Quod magis apparebit, si nunc inquirimus in speciali, quomodo hic organismus donorum dispositus sit ac quomodo singula dona cohaereant et ab invicem dependeant et inter se sint disposita.

Primo prae oculis habendum est, septem dona esse partem illius organismi supernaturalis, qui humanam naturam eiusque potentias, supponens ac perficiens, hominem disponit in ordine ad visionem beatam. «Ipsa enim gratia, uti S. Thomas dicit in II-II, q. 24, a. 3, ad 2, nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis». Virtutes vero, et theologicae et cardinales, perficiunt respectivas potentias naturales ut homo his virtutibus supernaturalibus, licet imperfecte, sed tamen bene instructus, possit

operari in ordine ad finem ultimum supernaturalem, sicut oportet. «Sed, sicut exponit S. Thomas in I-II, q. 68, a. 2, in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem *ratio* movet, secumdum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti». Utique ratio qua talis suo lumine naturali in se ipsa perfecta potest per se quidem operari, «non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur», uti S. Thomas exponit in I-II, q. 68, a. 2. Virtutes autem theologicas et morales homo *imperfecta possessione* habet. «Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab alio moveatur» (ibidem). Constat autem, «quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti» (ibidem ad 2).

Porro «dicendum, quod rationi humanae non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia huiusmodi... Sed ille, cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi nos tutos reddit» (ibidem ad 3).

Est ergo haec inter virtutes supernaturales et dona Spiritus sancti differentia, quod virtutes supernaturales illam constituunt partem organnismi supernaturalis, in qua et ipsa ratio perficitur et operationes partis appetitivae, ut salva semper praemotione divina et in ordine naturali et in ordine supernaturali, subsint *regulae* et regimini humanae *rationis* fide illustratae, dum dona sunt habitus speciales, qui disponunt omnes potentias et cognoscitivas et appetitivas hominis ad hoc, ut bene sequatur *instinctum, i. e. motionem Spiritus sancti.* Virtutes igitur supernaturales disponunt et rationem et potentias appetitivas, ut moveantur per rationem fide illustratam in his, quae interius vel exterius agit; dona vero disponunt omnes potentias iam per virtutes praedispositas, ut efficiantur prompte mobiles ab inspiratione divina ac bene sequantur Spiritus sancti instinctum ipsique prompte obediant.

«Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita *omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei,* sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva» (I-II, q. 68, a. 4). Primo homo bene se habeat oportet circa rationem propriam et sic disponitur ad hoc, ut se bene habeat in ordine ad Deum moventem.

Dona dantur, sicut innuit S. Thomas in I-II, q. 68, a. 8, in adiutorium virtutum contra defectus, sicut exponit S. Gregorius in Moral, l. 2, c. 26. Ex principio vero, quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione

mobile esse dispositum—omne enim, quod movetur debet esse proportionatum motori—concludit S. Thomas dona perficere hominem ad *altiores actus,* quam sint actus virtutum. Et sicut ex argumentatione Doctoris Angelici in I-II, q. 68, a. 8, apparet, dona ordine generationis et dispositionis sequuntur virtutes supernaturales, et intellectuales et morales, ordine vero perfectionis et dignitatis sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Per virtutes supernaturales homo per seipsum agit, per dona autem a Spiritus sancto agitur. «Sed, uti dicit S. Thomas in I-II, q. 68, a. 4, ad 2, homo sic agitur a Spiritu sancto, quod *etiam agit* in quantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu».

Cum autem Spiritus sanctus, sicut S. Thomas exponit in I-II, q. 68, a. 5, ubi inquirit de connexione donorum, per caritatem in nobis habitet, ita homo, qui habet caritatem, *omnia dona* Spiritus sancti habet. Per sacramentum baptismi homo recipit totum organismum supernaturalem, ita ut gloria in ipso inchoetur. Si forte per peccatum mortale eum perdidit, ipsum per poenitentiae sacramentum iterum recipit. Evolutionem vero huius organismi supernaturalis homo baptizatus ordinarie per actus repetitos ac ordinatos obtinet nec non eius conservationem modo analogo, sicut evolvitur et conservatur vita naturalis usque ad virum perfectum. Homo, qui bene vivere vult, debet fugere pericula, quae vitam debilitare vel corrumpere possunt, debet roborari viribus, debet inducere in organismum harmoniam illam, qua singulae partes organismi in ordine ad finem totius et per hoc totus organismus quoad suum finem bene se habeant, illam dico harmoniam, qua stabilita iterum nova adsit dispositio ac praeparatio ad ulteriorem evolutionem vitae. Finis vero totius vitae supernaturalis est visio beata. Ergo rectus ordo est servandus, ut homo de gradu in gradum semper altius ascendat usque ad altitudinem montis perfectionis, quem ascensum bene ac dilucide exponit *S. Joannes a Cruce.* Ascendat autem homo primo *conando propriis viribus,* utique semper ope divinae gratiae, i. e. per virtutes supernaturales, *meditando et orando* ac passiones inordinatas et delectationes sensuales magis magisque reprimendo. Et haec est *purgatio activa* sensuum, quae est primus gradus in via perfectionis. Sed adhuc longe distat homo iustificatus ab illa *contemplatione infusa,* ab illa *unione mystica,* quae est summus gradus unionis cum Deo in hac vita possibilis et quam solus Deus in homine efficere potest. Sed etiam dispositionem ad hanc unionem mysticam, quae est verum sponsalitium mysticum animae cum Deo, homo ipse in se efficere non potest, sed Deus eam efficit *purgatione passiva sensuum* et *purgatione passiva spiritus,* quam praecedere debet purgatio activa spiritus effecta per vires proprias rationis hominis, qui proficere studet.

Ad hunc apicem perfectionis, quam modo innuimus, homo ascendere debet in via recta vitae supernaturalis de gradu in gradum, usque dum veniat ad unionem transformativam, in qua homo propriis conatibus qua-

si abiectis magis passive Deum intuetur modo suprahumano et summa eum diligit caritate. Attamen hic gradus proximus visioni beatae, quamvis homo magis passive se habet, summam repraesentat activitatem supernaturalem. Creaturae in hoc stadio omnes tamquam nihilum habentur, Deus autem vere super omnia aestimatur, et anima in contemplatione infusa summa, qua homo potest in hac vita, fruitur beatitudine.

Praeparatio vero proxima ad vitam mysticam, quae in contemplatione infusa exultat, sunt septem dona Spiritus sancti, praeparatio remota vero sunt ipsa gratia et virtutes supernaturales, in quantum ratio regulat vitam internam et externam. Quo magis homo per dona Spiritus sancti fit mobilis et quo magis disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum Spiritus moventis, eo magis disponitur in ordine ad purgationem passivam et sensuum et rationis, ut denique omnibus propriis abdicatis, in quantum ipsi propriis viribus operanti est possibile, passive se tradat in manus Dei moventis ac ultimo et immediate purgantis animam. Jam ex hoc solo, quod omnis iustificatus recipiat septem dona, signum est unumquemque hominem habere in septem donis organismum illum, quo via recta, modo hoc organismo utatur prompte sequendo in omnibus instinctum Spiritus sancti, tendat usque ad illum gradum perfectionis, in quo Deus ipse animam iam active purgatam passive purget, ut tandem cum ipsa sese uniat. Ergo vita mystica nihil aluid est quam evolutio vitae supernaturalis in linea recta et contemplatio infusa est corona huius vitae. Sed quia maior pars hominum frustratur septem donis Spiritus sancti praecipue ex quadam ignavia purgationem activam abhorrente et per inordinatum affectum ad creaturas impedit, quominus Deus purgatione passiva ultimam inducat dispositionem ad unionem mysticam praerequisitam, ideo tam pauci summum attingunt gradum in vita supernaturali, nempe contemplationem infusam.

Quae modo diximus, clariora fient consideranti sequentem expositionem, ex qua simul etiam *neccesitas* et *numerus septenarius* donorum Spiritus sancti nec non eorum *influxus in evolutionem totius vitae supernaturalis magis* apparebunt.

Vita supernaturalis in nobis est vita divina a nobis *participata*. Vita autem divina est cognitio Dei per se ipsum et amor sui ipsius quasi consequens hanc cognitionem. Vita ergo supernaturalis in actu secundo consistit in nobis in actibus intellectus et voluntatis elicitis ope auxilii divinae gratiae. Videmus vero nunc in specie et aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quo magis autem Deus ope virtutum supernaturalium et auxilio donorum a nobis cognoscitur et amatur, eo magis crescit in nobis vita supernaturalis. Obiectum huius vitae est Deus in visione beata fruendus et omnia alia in ordine ad Deum, finem ultimum. Sed statim experientia propria et aliorum nos docet hominem per libertatem posse vel Deum vel creaturas eligere, prout intellectus abstrahendo vel ipsum Deum ut sum-

mum bonum omnibus praeferendum proponit, vel prout creaturas ipsi Deo praefert, maxime cum homo, delectatione passionum illectus, creaturas non sicut deberet, tamquam media ad finem, sed ut finem ultimum eligit. Rectus ordo Deum super omnia diligendum esse praescribit. Ergo homo *timere* debet, ne hoc ius supremum laedat, et studere debet, ut summam agnoscat maiestatem Dei dicentis: Et si Dominus ego sum, ubi est timor meus (Malach. 1, 6), utique ille timor, qui hominem anxium facit, ne in superbiam incidens creaturas Domino Deo praeferat. *Timor* ergo primo et fundamentaliter necessarius est, ut vita supernaturalis in nobis incipiat et conservetur. Per timorem enim subiectum fit non repugnans moventi. Hic timor secundum S. Thomam in II-II, q. 19, a. 7, est illud principium, quo homo Deum revereatur et se ei subjiciat. Ne autem ex repugnantia mobilis ad movens—uti S. Thomas dicit (ibidem a. 9)—impediatur motus, et ne refugiamus nos ei subdere, requiritur *donum timoris,* scilicet filialis et casti. Per donum igitur timoris homo sese avertit a creaturis fugiens peccatum mortale corrumpens vitam supernaturalem et etiam veniale ut eius perfectionem et progresum impediens.

Sed donum timoris, quamvis filialis, nondum ex perfectissimo motivo sese Deo subjicit. Nam qui timet, nondum perfecte diligit. Sed diligit ille affectu filiali, qui secundum Apostolum ad Rom. 8, 15, accepit spiritum adoptionis filiorum, in quo clamat: Abba, Pater. «Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est, quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibeamus Deo ut Patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum» (S. Theol. II-II, q. 121, a. 1). Ergo magis quam timore accedimus ad Deum per hoc donum pietatis. Et sic hoc donum secundum locum inter dona obtinet.

Homo, quamvis donis timoris et pietatis prompte mobilis per Spiritus sancti instinctum, ut Deo adhaereat prae creaturis, nihilominus multa invenit impedimenta et interna et externa. Ideo homini, ne fiat debilis et ne succumbat in via tentationibus plena, aliud donum, nempe *fortitudinis,* necessarium est. Difficile enim est gradienti in via salutis omnes difficultates contrarias et internas et externas vincere et prompte superare. Principaliter sensualitas, appetitus nempe sensitivus, i. e. illa alia lex, quae in nostris membris contradicit legi divinae, et illecebrae mundi maximas pariunt difficultates. Roboratur ergo homo per habitum fortitudinis, quo praeditus, prompte sequitur instinctum Spiritus sancti moventis, ut firmus maneat in sustinendis et repellendis his, quae hominem impedire solent et valent, quominus in via salutari invictus incedat. Ideo donum fortitudinis tertium est inter dona homini necessaria tamquam dispositio, ut prompte sequatur motionem Spiritus sancti in ordine ad resistentiam contra omnia impedimenta, praesertim difficilliora.

Per enumerata tria dona in anima iam valde diminutum est desiderium creaturarum et homo, sensualitate magis magisque oppressa, semper ma-

gis lumine fidei illustretur oportet, ut secundum fidem iudicet de creaturis et de Deo, et sic semper magis Deo adhaereat. Ideo necessarium est *quartum donum,* ut sciat, secundum fidem de rebus creatis judicare, prout creaturis non est inhaerendum, nec propter illas a Deo recedendum. Hoc praestat *donum scientiae.* Homo hoc dono habituali ornatus «ex infusione gratiae rectum iudicium habet circa credenda et agenda, *ita quod in nullo deviet a rectitudine iustitiae*» (II-II, q. 9, a. 3, ad 3). Quis est, quaeso, qui non videat, quantum homo per hoc donum scientiae firmetur et perficiatur in vita supernaturali? Quo quis melius videt a Deo revelatum esse creaturas nihil esse in comparatione ad Deum, et quo quis clarius et certius scit revelatum esse, solum bonum universale, quod est Deus, dignum esse nostro appetitu, Deumque solum homini praebere veram delectationem, eo facilius vitabit creaturas et Deum amplectetur et in eo solo suum ponet finem, applicando prompte et libenter virtutem fidei, quia per donum scientiae homini confirmatur iudicium credibilitatis. Nexus inter naturam et gratiam ope huius quarti doni optime perspicitur et sic panditur via operationi perfectae. Nam iustus ex fide vivit, et quo magis de omnibus ex fide iudicat, eo perfectior exurgit in eo vita supernaturalis.

«Sed—vide S. Thomam in II-II, q. 8, a. 1—, cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est, quod, quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret *ad cognoscendum quaedam, circa fidei veritates, quae per lumen naturale cognoscere non valet;* et illud lumen supernaturale homini datum vocatur *donum intellectus*». Et ibidem a. 5, dicit Doctor Angelicus: «Nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut *rectam aestimationem de fine* habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti alia quaedam praeambula cognoscat». Ideo *donum intellectus* necessarium est homini proficere volenti, ut *sensum revelationis,* i. e. veritatum fidei, in quantum possibile est, perspiciat et de certitudine hunc revera esse sensum persuasus sit. Dicit enim Aquinas in II-II, q. 8, a. 6: «Circa ea, quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra; primo quidem *ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus.* Secundo autem oportet, ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium... quantum ad res creatas pertinet ad donum scientiae». Distinguitur ergo bene donum intellectus a dono scientiae, inquantum hoc versatur circa creaturas, illud autem occupatur circa ipsas veritates fidei cujus objectum primarium est Deus. Quid enim proficit fides, nisi pateat sensus eorum, quae fide credenda proponuntur? Ergo quam

maxime necessarium est hoc quintum donum intellectus, ut fides, tamquam substantia rerum sperandarum et tamquam argumentum non apparentium, animam viatoris usque ad apicem perfectionis pertingere volentis sua luce perfundat. Non iam homo ipse iudicat ex propriis viribus de creaturis et de creatore, sed iudicat de iis iudicio divino, i. e. per fidem donis illustratam.

Sed quid prodest fides, quid prosunt praecepta generalia a Deo revelata, nisi applicentur ad *singularia opera?* Justus enim ex fide *vivit,* i. e. vitam suam in singulis operibus secundum praecepta fidei instituit. Ut hoc *prompte* semper et ubique faciat, habitualiter bene et prompte mobilis esse debet per instinctum Spiritus sancti, qui ad hunc finem rationem perficit *sexto dono consilii.* Homo vult solummodo id, quod Deus vult, si sequitur instinctum huius doni practici, cuius applicatione lex aeterna in tota sua latitudine singulas regulat actiones. Mens humana se habet magis ut mota (sicut in quolibet dono) et sic fit potens dirigere se et alios. Dum autem donum intellectus potius iudicat de fine vitae aeternae et de aliis, in quantum cum hoc fine cohaerent, «donum consilii proprie est de his, quae sunt utilia ad finem», uti S. Thomas dicit in II-II, q. 52, a. 4. Per donum consilii igitur homo iustificatus fit prompte mobilis ut eius opera a Spiritu sancto dirigantur in finem.

«Intellectus autem noster duos habet actus, percipere scilicet et iudicare; ad quorum primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, *secundum rationes divinas, donum sapientiae;* sed secundum rationes humanas, donum scientiae» (S. Thomas, in II-II, q. 45, a. 2, ad 3). Ad altissima ergo surgit intellectus humanus per donum sapientiae, cognoscendo perfectissimo, quo potest, modo causam altissimam simpliciter, qui est Deus, et per hanc causam certissime de aliis iudicans omniaque secundum ipsam ordinans. Ratio humana per donum sapientiae tota quanta perfusa est rationibus divinis, ut secundum hanc cognitionem omnino recte de omnibus iudicet, sicut Deus ipse de omnibus iudicat. Haec habitualis dispositio ad prompte et recte iudicandum de omnibus per causas altissimas quasi contemplando ipsam causam altissimam, et nexum eius cum omnibus aliis est donum sapientiae. Quo perfectius homo habet hoc donum, eo magis patitur quam discit divina. Ergo donum sapientiae ultimum et perfectissimum gradum repraesentat illius organismi supernaturalis, quo homo ordinatur ad unionem cum Deo.

Per singula dona homo quasi per tot gradus ascendit ad montem Domini, in cuius apice contemplatio infusa et unio intima eum expectat, si in omnibus et per omnia primo nitendo propriis viribus gratiae auxilio ac virtutibus informatus active se purgat et si prompte sequendo instinctum Spiritus sancti per septem dona eum moventis sese praeparat ac disponit ad hoc, ut Deus ipsum passive purget et quoad partem sensibilem et quoad partem intellectivam. Praecipue septem dona unumquemque iustificatum

habitualiter disponunt ad hoc, ut de die in diem semper magis propria abdicet et sese semper magis subiciat instinctui Spiritus sancti. Passive vero purgare potest hominem solus Deus.

Homo igitur, si per septem dona quasi actus et ipsa divina influxu doni sapientiae iam patiens, sed simul tamen etiam agens, prompte obedit instinctui Spiritus sancti, in eo est, ut iamiam praeparatus sit, qui a Deo, si eius voluntati placet, recipiat illam sub imediato influxu divino ultimam dispositionem, cui competit *contemplatio infusa* tamquam corona vitae supernaturalis, quam homo in hac mortali vita consequi potest. Deus ipse in contemplatione mystico modo animae facultatibus, rationi scilicet et voluntati, sese communicat et unit et facit ut homo taliter elevatus audiat arcana verba, quae non licet homini loqui. Ergo homo viator sine donis Spiritus sancti in ipso operantibus non potest via ordinaria pervenire in hac vita ad summum gradum vitae supernaturalis, scilicet unionis mysticae, et sic ultimo perfici quoad vitam supernaturalem.

Ergo septem dona Spiritus sancti septem sunt *habitus* inter se intime et organico modo connexi, superadditi virtutibus supernaturalibus, «extendentes se ad omnia, ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales» (I-II, q. 68, a. 4). Sed «dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur... Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istae virtutes *praesupponuntur ad dona,* sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes (scilicet theologicas) sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum» (I-II, q. 68, a. 4, ad 3) «Virtutes quidem theologicae sunt, quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. *Dona autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc, quod subdantur motioni divinae*» (I-II, q. 68, a. 8). Dona ergo regulantur per virtutes theologicas, quae ipsis praestantiores sunt, sed perfectiora sunt dona virtutibus moralibus, quia «manifestum est, quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum» (ibidem). «Virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem vel alias vires in ordine ad rationem» (ibidem).

Ergo septem dona constituunt *specialem supernaturalem organismum,* in quo, uti exposuimus, singula dona certo ordine secundum prius et posterius connexa sunt inter se. Hic organismus sublimissimus animam hominis iustificati ita disponit, ut sit instrumentum habile Spiritus sancti. Hominis autem est instinctum sui motoris altissimi prompte sequi et tanto magis hunc instinctum sequetur, quanto intensius homo ipse active adhaesionem ad creaturas a se expellere nititur. Nam etiam in vita supernaturali viget *principium limitationis energiarum psychicarum.* Quo quis magis sollicitus est circa obiecta unius facultatis, eo minus sollicitu-

dinem gerere potest circa obiecta aliarum potentiarum. *Via ergo ad contemplationem infusam,* et ad unionem mysticam, in qua Deus ipse immediate animam tangit, *est organismus septem donorum Spiritus sancti.* Haec dona ordinarium constituunt cum virtutibus theologicis et virtutibus cardinalibus organismum completum vitae supernaturalis.

Si licet parva comparare magnis, potest de anima informata hoc organismo analogice dici, quod de sponsalitio Christi regis cum Ecclesia regina dicitur in Psalmo Messianico 44: «Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in aeternum». Speciosa facta est anima per organismum vitalem supernaturalem, pulchra nimis et benedicta, quia destinata ad vitam aeternam et dotata viribus, quibus vincat omnes hostes et interiores et exteriores vitae supernaturalis. «Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime, specie tua et pulchritudine tua intende, prospere procede et regna propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam, et deducet te mirabiliter dextera tua!» Vires nempe recepit anima supernaturales ad hoc, ut ipsa active sese gladio fortiter defendat contra creaturas omnes, quae ipsam declinare conantur a via regia virtutum. Ratio per fidem, quae est veritas supernaturalis, regulat actiones partis appetitivae, inter quas iustitia maxime eminet. Procedit anima de abnegatione in abnegationem, quia eam mirabiliter deducit dextera eius, i. e. fortitudo. «Sagittae tuae—prosequitur Psalmus citatus—acutae, populi sub te cadent in corda inimicorum regis». Contra omnem populum affectuum inordinatorum mittit homo iustificatus suas sagittas, ut solus Deus regnet in corde, omnibus affectibus inordinatis expulsis. «Myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis, a domibus eburneis, ex quibus delectaverunt te filiae regum in honore tuo. Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate». Sane mirabilis ornatus animae gratia, virtutibus, donis repletae, odorem virtutum spi rantis. Unaquaeque virtus filia regis altissimi, inter quas caritas tamquam regina astat in vestitu deaurato circumdata mira varietate omnium aliarum virtutum et donorum, quas omnes caritas informat diligens iustitiam et odio habens iniquitatem. Vita supernaturalis regulata a caritate erumpit quasi meridies illuminans et implens totum hominem. Moritur vetus homo, sed exurgit et vivit novus ille homo, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. Quo minus resistit anima recedens a creaturis ac se ipsam relinquens, eo magis prompta est ad obediendum sponso, qui intimam cupit unionem cum anima, sponsus ille qui ad ostium stat et pulsat et jugiter vocat ad unionem dicens: «Audi filia et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum et domum patris tui. Et concupiscet rex decorem tuum». Per dona aures animae inclinatae sunt et oculi aperti, ut audiat vocem sponsi eiusque pulchritudinem miretur. Solus Deus vult loqui animae quaerenti illum et ipse solus concupiscit amari ab illa. Ideo oblivisci debet omnia, et populum suum et domum pa-

tris sui, ut soli adhaereat regi suo vocanti ipsam et beata sit in unione transformativa. Mundus evanuit sub instinctu Spiritus sancti, cui per dona prompte obedit, sub motione illius Spiritus, per quem caritas diffusa est in cordibus nostris et qui datus est nobis.

Ergo *necessaria sunt dona*. «Nam, uti dicit S. Thomas, in I-II, q. 69, a. 1, *ad finem beatitudinis movetur aliquis* et appropinquat per operationes virtutum et *praecipue per operationes donorum,* si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed *in eam inducit Spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam donis perficimur*». Est autem *differentia inter dona in Christo et in nobis*. Nam Christo non necessaria fuerunt dona, ut eum ab inordinato affectu erga creaturas abstraherent et ipsi principia essent ad maiores gratias merendas, dum in nobis et munere medicinae contra defectus funguntur et munere principii meritorii ad majorem perfectionem. Christus vero habuit ab initio plenitudinem gratiae et in se ipso ordinatissimus non potuit peccare. In Christo igitur dona omnia fuerunt, in quantum perfectiones sunt, non autem, in quantum cum imperfectione coniuncta sunt uti in nobis. Manebunt dona etiam in vita aeterna, abiectis omnibus imperfectionibus, quae spectant statum viatoris peccatis obnoxii. Tunc apparebit in visione illa beata, quod sit «omnis gloria eius filiae regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus», ab intus, i. e. ab illo organismo supernaturali, quem Deus per Spiritum sanctum iam in hac vita mortali operatus est in nobis et in quo septem dona emicant tamquam septem aureae catenae, quibus homo viator ab eodem Spiritu sancto securus trahebatur per rupes et horrida montis Carmeli, ita ut tuto perveniret usque ad verticem, in quo ipse Deus prompte sequenti instinctum Spiritus sancti seipsum praebuit fruendum in beata unione transformativa.

Dr. Joannes Ude,
Prof. in Univ. Graecensi (Austria).

Los sentidos del Apocalipsis

Para algunos son las aficiones apocalípticas señales manifiestas de un gusto poco equilibrado. Sin duda que no les falta su parte de razón. Siempre ha habido gentes curiosas por conocer los últimos destinos del mundo, y que por medios poco científicos y serios buscaban noticias sobre esto en la literatura apocalíptica. Esta curiosidad ha sido causa de una buena porción de los comentarios sobre el Apocalipsis de S. Juan, y ellos los que han contribuído sobremanera a desacreditar la exégesis de este libro. Es curioso lo que leemos en el Card. Cayetano, el cual, aplicándose en sus comentarios de la S. Escritura a declarar el sentido literal de la Escritura, dice paladinamente que renuncia a exponer el Apocalipsis porque no acierta con ese sentido. Y sin embargo no hay duda que le tiene, y que es el sentido intentado por Dios y por el escritor sagrado, y el sentido que nosotros debemos inquirir, si aspiramos a sacar del libro inspirado aquel fruto que Dios y su ministro intentaron. Y que este intento no tiene nada que ver con las curiosidades arriba dichas es cosa bien clara. Bastaría para mostrárnoslo la respuesta del Señor a los discípulos, cuando éstos le preguntaban si iba entonces a restituir el reino de Israel. «No os toca a vosotros, les responde, conocer los tiempos y momentos, que el Padre se ha reservado, pero recibiréis el Espíritu Santo y seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea y hasta los confines de la tierra» (Act. I, 7).

Esto tiene su aplicación a nosotros. No nos toca investigar ni el fin del mundo, que el Padre se reservó, ni las contingencias de la historia futura del mundo: pero una cosa nos interesa, que es, recibir el Espíritu Santo, vivir la vida que El nos comunica, y dar con esa vida testimonio de Jesucristo ante la faz del mundo. Y a este fin tan alto se ordenan las Escrituras. Mas para alcanzar este sentido en el Apocalipsis, siendo éste, como la experiencia nos muestra, tan difícil de entender, es necesaria una llave, que nos abra la puerta e introduzca a través de tan extrañas imágenes y símbolos hasta la mente íntima del autor sagrado. Esta llave es la introducción especial al libro, tan especial cuanto lo es el libro mismo. Cuando queremos leer los Evangelios o los Hechos de los Apóstoles, tratándose de

un género literario tan familiar como la historia, no encontramos en ellos grandes dificultades. Igual se diga si se trata de las epístolas paulinas. Pero el Apocalipsis, como buena parte de los profetas, tiene sus especiales dificultades, y es preciso ante todo informarse uno del género literario, a que pertenecen, de las reglas que en él sigue la expresión del pensamiento, para alcanzar el que se proponía manifestarnos el autor sagrado. Hay, pues, que comenzar por conocer el género literario a que el Apocalipsis pertenece, y que de él mismo recibe el nombre de *apocalíptico,* y luego inquirir las circunstancias en que el autor escribía y los propósitos que le movieron a escribir. Hecho esto nos será más fácil entrar en el ánimo del autor sagrado y conocer su pensamiento, que es el fin inmediato de toda lectura y exégesis. Y para conocer ese género apocalíptico preferimos a la descripción general el análisis de los documentos particulares ,en que tal género se contiene, y en los cuales se inspiró el autor de nuestro Apocalipsis.

* * *

Y aunque no sea precisamente apocalíptico, hemos de comenzar por el salmo XVIII, cuyo estilo se asemeja en parte a los apocalípticos. Según II Sam. 22, 1 es un salmo de gracias compuesto por David, «cuando Dios lo libró de todos sus enemigos». Efectivamente el texto del salmo cuadra bien con esta anotación. Comienza el salmista declarando su amor a Jahvé que fué su refugio y salud en medio de las tormentas que contra él levantaron sus enemigos. Y es de notar la descripción que el salmista nos ofrece de Dios viniendo a libertarle:

Cercáronme las olas de la muerte,
los tormentos del abismo me turbaron.
Me rodearon las redes del infierno,
los lazos de la muerte cayeron sobre mí.
En mi tribulación clamé a Jahvé,
grité a mi Dios, y oyó mi voz desde su templo,
y mi grito llegó a sus oídos.
Estremecióse y tembló la tierra,
los fundamentos de los cielos se sacudieron,
estremeciéronse porque El se había irritado.
Sube el humo de sus narices,
y un fuego devorador de su boca,
y carbones encendidos saltan a su paso.
Inclinó los cielos y descendió
y una niebla espesa bajo sus pies.
Subió sobre un querubín y voló,
voló sobre las alas de los vientos.
Hizo de las tinieblas su tienda,
lo cercaron, como un pabellón,

la oscuridad de las aguas y la densidad de las nubes.
Ante el fulgor, que le precedía, arrojaron las nubes
granizo y carbones encendidos.
Y tronó Jahvé en los cielos,
y el Altísimo hizo oir su voz;
envió sus saetas y los dispersó,
lanzó sus rayos y los aterró.
Y dejóse ver el fondo de los mares,
y se descubrieron los fundamentos del orbe,
a causa de la amenaza de Jahvé,
a causa del aliento de sus narices.

(Sal. XVIII, 5-16).

El lector echará de ver que todas estas imágenes están tomadas de la tempestad, en la cual baja Dios envuelto en ayuda de David. Las nubes son la tienda que le oculta a las miradas de los mortales, el trueno es su voz aterradora, los rayos sus saetas, los relámpagos los carbones de fuego que enciende a su paso, todo el fragor de la tormenta es la revelación de su cólera contra los enemigos del rey-salmista. Alguien pensará que se trata por lo menos de una teofania como la del Sinaí. Nada de eso, es la representación poética de la venida del Señor al socorro de David durante todo el curso de su azarosa vida.

* * *

Vengamos a otro trozo de Isaías, que los exégetas miran como un verdadero apocalipsis. Consideremos su plan y su estilo. Abarca los capítulos XXIV-XXVII.

El juicio de Dios comienza por un azote, que abarca la tierra entera:

He aquí que Jahvé vacía la tierra y la desnuda,
barre su superficie y dispersa sus moradores.
Y será del pueblo como del sacerdote, del siervo como del señor,
de la esclava como de la señora, del que compra como del que vende,
del que presta como del que toma prestado, del acreedor como del deudor.
Vacía, vacía está la tierra, saqueada, saqueada está la tierra,
porque Jahvé ha pronunciado esta palabra.

(XXIV, 1-3).

Y prosigue pintándonos la desolación y el abatimiento de la tierra, manchada con las transgresiones de sus moradores, que violaron el derecho y quebrantaron la alianza. Luego añade:

Por esta causa la maldición devora la tierra,
y sus moradores llevan la pena;
así son consumidos los habitantes de la tierra,
y no quedarán sino pequeño resto de hombres.

El jugo de la viña se seca,
las cepas se marchitan,
los corazones más alegres gimen.
No se oye el sonido alegre de los panderos,
cesó la algazara bulliciosa,
enmudeció la regocijada arpa.
No circula el vino entre los cantores,
el licor se volvió amargo para los bebedores.
La ciudad del caos está quebrantada,
todas las casas tienen cerradas sus puertas.

(Ib. 6-10).

Y continúa describiendo la desolación de la ciudad pecadora, símbolo de todas las ciudades en que reinaba el desorden del pecado. Quedará en medio de la tierra como el olivar, después de sacudida la aceituna, o como la viña, después que se hizo la vendimia. Tan pequeño será el resto que en este día de la cólera de Dios se salvará. Pero en medio de estas calamidades, que no serán para los justos azotes que los castiguen, sino prueba que los acrisolen,

Levanten la voz y den gritos de alegría;
ante la gloria de Jahvé, sienten trasportes de júbilo:
glorificad a Jahvé desde las regiones de la luz,
y de las islas del mar, el nombre de Jahvé, el Dios de Israel.

(Ib. 14 s.)

Y a esta invitación una voz resuena en todos los ámbitos de la tierra: Honor al justo. De las regiones del Oriente y del Occidente, que ven la obra de la justicia y de la misericordia divinas, prorrumpen en estas aclamaciones. Son los sentimientos, que Isaías y otros profetas ponen en los gentiles, cuando nos los pintan viniendo a Israel llevados del deseo de participar de la misma gracia. Para ellos son los juicios de Dios un motivo de venir en conocimiento del Señor.

Las ruinas antes descritas no son tan universales como parece indicar a primera vista el lenguaje del profeta. El cual todavía insiste en la descripción de estos terrores del último día:

Y yo dije: Estoy perdido, estoy perdido, ¡ay de mí!
Los ladrones roban, los ladrones roban y saquean!
Terror, sima y lazo sobre ti, morador de la tierra!
El que huyere del ruído de terror, caerá en la sima,
y el que saliere de la sima será cogido por el lazo.
Porque las cataratas de lo alto se abrieron,
y temblaron los fundamentos de la tierra.
Quebrantar se quebrantó la tierra,
desgarrar se desgarró la tierra,

conmover se conmovió la tierra,
vacilar vaciló la tierra como un ebrio,
se sacudió como una choza.
Sobre ella pesa su pecado,
cae y no se levantará.

(Ib. 16-20).

Todos éstos son los pródromos que anuncian la llegada del Juez:

En aquel día visitará Jahvé en las alturas el ejército de lo alto,
y en la tierra los reyes de la tierra.
Y serán amontonados y encadenados en mazmorras,
y cerrados en calabozos,
y largo tiempo después serán visitados.
La luna pálida se avergonzará,
y el sol ardiente quedará confundido,
porque Jahvé de los ejércitos reinará en el monte de Sión y en Jerusalén,
y delante de sus ancianos aparecerá la gloria.

(Ib. 21-23).

El juicio de Dios alcanza a lo más subido que hay en los cielos y en la tierra, a los ejércitos celestes y a los reyes de la tierra, porque toda la gloria de las criaturas es nada en presencia de Dios y de su majestad, cuando venga a juzgar la tierra. Es digno de nota la visita que después de largo tiempo se anuncia a los encarcelados. Qué sentido tenga no es fácil de definir, si será para librarlos de la pena o para ratificar la sentencia dada contra ellos. Pero una cosa parece clara y es que esto es un primer momento en el plan de Dios, una primera salud a la cual seguirá otra, que será la definitiva. Pero aquélla es todavía digna de ser celebrada con un cántico:

Jahvé, tú eres mi Dios,
yo ensalzo y celebro tu nombre,
porque tú has hecho maravillas;
tus planes antiguos son fieles y verdaderos.
Tú has convertido una fortaleza en un montón de ruinas,
una ciudadela en escombros;
el alcázar de los soberbios ya no es una ciudad,
y nunca jamás será reedificado.

(XXV, 1 s.)

Y después de dar este desahogo a su espíritu, vuelve el profeta a lo que había dejado en suspenso, la descripción de la obra misericordiosa de Dios.

Y Jahvé de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos,
un convite de los manjares más exquisitos y de los vinos más generosos.

Y rasgará sobre esta montaña el velo,
el velo que cubre todos los pueblos,
el cobertura que envolvía todas las naciones,
y destruirá la muerte para siempre.
Además Jahvé enjugará las lágrimas de sus mejillas,
y hará desaparecer de sobre la haz de la tierra la afrenta de su pueblo,
porque Jahvé ha hablado.
Y se dirá en aquel día:
Es nuestro, le esperábamos y nos ha salvado;
es Jahvé, le esperábamos, ahora nos alegraremos y regocijaremos en la salud.

(XXV, 6-9).

Hermosa descripción del reino mesiánico comparado a un banquete, tema parabólico preferido por el Salvador. En este banquete todos los pueblos tomarán parte, a los cuales Jahvé sacará de las tinieblas a la luz, borrará la memoria de sus pasadas penas y los colmará de gozo. Y porque éste sea más cumplido destruirá la misma muerte. Pero la alegría es sobre todo para su pueblo, que había vivido con la esperanza de esta salud y que tiene más motivos para regocijarse en ella.

Al triunfo de los fieles, tan bellamente descrito, sigue la descripción del castigo de los infieles, representados antes por la ciudad del desorden, por la ciudadela de los impíos, y ahora por Moab, el pueblo orgulloso, que será hollado como la paja en el estercolero.

Los soberbios baluartes de sus muros
los destruirá y los abatirá,
y los echará por tierra en el polvo. (Ib. 12).

Y termina el profeta esta primera parte con otro cántico, distinto de la primera explosión de júbilo, porque refleja la seguridad después de las pasadas inquietudes, la admiración de ver cumplidos los consejos admirables de Dios, el exterminio de los impíos, que no volverán a levantar cabeza, el aumento de la nación dilatada hasta los extremos de la tierra, y por fin la esperanza en la resurrección de los muertos, que vendrán a participar también de lo que tanto habían deseado.

Es digno de nota este trozo, que nos descubre una nueva manifestación del poder de Dios en el mundo. El gozo de los justos, descrito arriba, no es aún tan perfecto que no deje lugar a algún deseo. Los fieles vuelven los ojos atrás, a las muchas calamidades sufridas por Israel en el curso de los siglos, a los muchos que perecieron sin que para ellos haya lucido el sol de la esperanza. Son las inquietudes, que más tarde manifestarán los fieles de Tesalónica, y que S. Pablo calmará asegurándoles la universal resurrección (I Tes. IV., 13 ss.). Así lo hace el profeta.

Los muertos no vivirán, las sombras no resucitarán,
porque tú los has visitado y destruído,
y has borrado su nombre.
Multiplica el pueblo, Jahvé,
multiplica el pueblo, muéstrate grande,
ensancha los términos de la tierra.
Jahvé, en la angustia te buscamos,
en la angustia clamamos a ti,
cuando tu castigo nos hería.
Como la mujer en el momento del parto,
que se retuerce y grita con los dolores,
así éramos delante de ti, Jahvé.
Concebimos, y dimos a luz... un soplo,
no dimos la salud a la tierra,
no nacieron moradores al mundo.
Tus muertos vivirán, tus cadáveres resucitarán.
Despertad, cantad los que yacéis en el polvo,
porque tu rocío es un rocío de luz,
y del seno de la tierra renacerán las sombras.
Vuélvete, pueblo mío, entra en tu casa,
cierra en pos de tí la puerta,
escóndete un momento hasta que pase la cólera,
porque Jahvé va a salir de su morada
para castigar la iniquidad de los habitantes de la tierra.
La tierra dejará ver la sangre, que bebió,
no ocultará más los cuerpos muertos en ella. (XXVI, 14-29).

¿Es esta una etapa distinta de la pasada? Parece que no. Es que el profeta, después del anuncio pasado y de haber puesto en boca de los justos el cántico de victoria y de gracias, pone ahora esta queja para dar lugar a la revelación del misterio de la resurrección, con el cual la obra de Dios adquirirá todo su relieve y la dicha de los justos quedará cumplida.

* * *

Ezequiel ofrece en sus visiones muchos elementos apocalíticos. De ellos resumiremos el vaticinio contra Gog, que S. Juan utilizó en su Apocalipsis. El profeta supone a Israel vuelto de la cautividad.

Según su impureza y su prevaricación,
obré yo con ellos, y escondí de ellos mi rostro.
Por tanto así dice el Señor Jahvé:
Ahora volveré yo los cautivos de Jacob,
tendré compasión de toda la casa de Israel,
y me mostraré celoso de mi nombre.
Y sentirá su afrenta
y todas las infidelidades, que cometieron contra mí,

cuando habitaren en su tierra con seguridad,
y ya no haya quien los inquiete.
Cuando los vuelva de entre los pueblos,
y los recoja del país de sus enemigos,
y por ellos me santificaré a la faz de muchas naciones,
y sabrán que yo soy Jahvé, su Dios,
. . . . . .
porque yo habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel,
dice el Señor, Jahvé.

(XXXIX, 24-29).

Contra el pueblo, que, restablecido en su patria, goza de la paz, sin la menor preocupación de guerras, Dios, para mostrar la grandeza de su poder y de su gloria ante las naciones, hará venir del septentrión a Gog príncipe soberano de Mosoc y de Tubal, y le conducirá, y le pondrá garfios en las quijadas, y hará salir a él y a su ejército, sus caballos y jinetes ricamente equipados, tropa numerosa armada de paveses y de escudos y diestros en el manejo de la espada. Vendrán con ellos los Persas, los Etíopes y los Libios, todos con escudos y yelmos; Gomer y todos sus batallones. Llenos de orgullo y deseosos de botín subirán por la tierra de Israel y dirá: «Yo subiré contra este país abierto y caeré sobre estas gentes que viven confiadas, que habitan sin muros, sin cerrojos, ni puertas, para robar y para hacer presa, para extender mi mano sobre los reinos ya restaurados, sobre el pueblo recogido de entre las naciones, que crea rebaños y acumula riquezas» (XXXVIII, 4-12).

Pero muy otros son los planes de Dios. «En el día en que Gog entre por la tierra de Israel, dice el Señor Jahvé, mi coraje subirá a mis narices, y en mi celo y en el fuego de mi furor, juro que habrá en aquel día un gran temblor en la tierra de Israel, delante de mí temblarán los peces de la mar, las aves del cielo, las bestias de los campos, todo reptil que se arrastra por la tierra y todos hombres que moran sobre la haz de la tierra. Las montañas se hundirán, las rocas caerán, y arruinadas vendrán por tierra todas las murallas. Sobre mis montes llamaré contra él la espada, y volverá cada una las armas contra su prójimo, y ejerceré mi juicio contra él por la peste y por la matanza: yo haré caer sobre ellos torrentes de lluvia y de granizo, fuego y azufre sobre sus batallones y sobre los pueblos numerosos que le acompañan. Yo me mostraré grande y santo, y me daré a conocer a los ojos de muchas naciones, y sabrán que yo soy Jahvé» (XXXVIII, 18-23).

Efectivamente, el estrago será grande en el campo de Gog y de sus aliados. Este estrago será una inmensa hecatombe, un sacrificio a la justicia y gloria de Dios. Tal nos lo presentan las siguientes palabras de Dios a su profeta: «Hijo del hombre, dí a las aves todas y a todos los animales del campo: Juntáos y venid. Juntáos al sacrificio que voy a hacer

en obsequio vuestro, un gran sacrificio sobre las montañas de Israel, y comeréis carne y beberéis sangre; carne de los valientes comeréis y sangre de los príncipes de la tierra beberéis. Y os hartaréis a mi mesa de corceles y de jinetes, de valientes y de guerreros de toda suerte, dice el Señor Jahvé. Y manifestaré mi gloria ante las naciones, y todas ellas verán el juicio que yo ejecutaré, y mi mano que se extenderá sobre ellos» (XXXIX, 17-21).

* * *

Un pasaje semejante a este de Ezequiel lo encontramos en Zacarías, aunque con un resultado más favorable para las naciones vencidas. Son los capítulos XII-XIV. Están calcados en las circunstancias históricas que rodeaban a Jerusalén en los días del profeta. Pero el cap. XIV, que forma una sección paralela de la anterior, tiene un color marcadamente escatológico. Comienza por el castigo de Jerusalén, tomando por instrumento de él las naciones gentiles: «He aquí que llega el día de Jahvé, en el cual se dividirán los despojos en medio de tí. Yo reuniré las naciones para guerrear contra Jerusalén, la ciudad será tomada, las casas saqueadas, violadas las mujeres, llevada en cautiverio la mitad de la ciudad, pero el resto del pueblo no será arrancado de la ciudad» (XIV, 1 s.) Cumplida esta obra de justicia, Jahvé mostrará su misericordia «y saldrá a campaña para combatir contra aquellas gentes, como en el día de sus combates. Apoyará sus pies en el monte de los Olivos, que está en frente de Jerusalén por el oriente, y se hundirá el monte de los Olivos desde oriente a occidente, y formará un ancho valle, retirándose la mitad del monte hacia el septentrión y la otra mitad hacia el mediodía. Y vosotros huiréis por el valle, el cual se prolongará hasta el sitio en que yo daré la salud. Entonces vendrá Jahvé y todos sus santos con él» (Ib. 3 s.)

Esta venida se dará a conocer por fenómenos extraordinarios. Las piedras preciosas no perderán su brillo porque no habrá sucesión de día ni de noche. Una fuente de aguas vivas brotará en medio de Jerusalén, la mitad tomará la dirección del oriente, la otra mitad la del occidente, y será su curso continuo así en invierno como en verano. Jahvé será rey en toda la tierra, la cual se convertirá en una llanura desde Geba hasta Rimmón. Jerusalén será habitada, no vendrá más sobre ella el anatema, ni su seguridad será turbada. En cambio descargará Dios su pesada mano sobre los pueblos que combatieron a Jerusalén, y en el sitio en que estuvieren se corromperán sus carnes, los ojos se pudrirán en sus órbitas y la lengua en su misma boca. Entre tanto Judá celebrará un festín en Jerusalén y gozará de las riquezas de las naciones. Pero los supervivientes de las naciones que pelearon contra Jerusalén vendrán cada año a rendir homenaje a Jahvé de los ejércitos, y a celebrar la fiesta de los tabernáculos. Por consiguiente también les alcanzan parte de la misericordia en este día del Señor.

* * *

El profeta Joel, en su libro, que en un solo discurso anuncia también este día grande del Señor. Comienza describiéndonos la grandeza terrible de ese día que se acerca amenazador e invita a la oración y a la penitencia a fin de evitarlo. Tal vez tomando ocasión de una invasión de langostas que había desolado la tierra, describe así las calamidades que están para venir: «Oid, ancianos, escuchad, moradores de la tierra, si cosa semejante sucedió en vuestros días o en los días de vuestros padres. Contádselo a vuestros hijos, y éstos a los suyos, y éstos a la generación siguiente. Lo que dejó la oruga comió la langosta, lo que dejó la langosta devoró el pulgón, y lo que dejó el pulgón comió el revoltón. Despertad, borrachos, y llorad, endechad todos los bebedores de vino, porque éste os es quitado de vuestra boca. Pues un pueblo fuerte e innumerable ha invadido mi país. Sus dientes son dientes de león, y sus mandíbulas de leona. Asoló mi viña, descortezó mi higuera, del todo los desnudó y arruinó, sus ramas quedaron blancas» (I, 2-7). Y prosigue describiendo la desolación de la tierra que amenaza, para dirigirse luego a los sacerdotes: «Ceñíos y lamentáos, sacerdotes, clamad, ministros de mi Dios, porque lejos de la casa de vuestro Dios están detenidas las ofrendas y las libaciones. Ordenad el ayuno, convocad la asamblea, congregad los ancianos y a todos los moradores de la tierra, a la casa de Jahvé, vuestro Dios, y gritad a Jahvé: ¡Ay qué día!, porque cercano está el día de Jahvé, y como una tempestad llega de parte del Todopoderoso. ¿No véis que a nuestra vista han sido suprimidas las provisiones de la casa de nuestro Dios, la alegría y el contento?» E insistiendo en pintar la desolación y la grandeza del juicio de Dios, añade: «Tocad la trompeta en Sión, dad la alarma en mi montaña santa, tiemblen todos los moradores del país porque llega el día de Jahvé, porque está cercano. Como la aurora se derrama sobre las montañas, un pueblo numeroso y fuerte, nunca desde el principio le hubo semejante a él, ni le habrá después de él hasta las generaciones más lejanas. Delante de él fuego que consume, detrás de él llama que abrasa; como un paraíso de Edén es la tierra delante de él, y detrás un desierto desolado, y nada habrá que se escape. Su aspecto es como de caballos, y como corceles se precipitan. Su estruendo es como de carros que saltan sobre las cimas de los montes, como el ruido de la llama que consume la paja. El es un pueblo fuerte en orden de batalla. A su vista los pueblos están en el ansia, y sus semblantes quedan desencajados. Corren como guerreros, como soldados escalan el muro, sigue cada uno su camino, ninguno se aparta de su senda, ni entorpece a su vecino. Caminan cada uno con sus armas y se lanzan a través de los contrarios sin experimentar daño. Asaltan la ciudad, corren los muros, escalan las casas, entran por las ventanas como ladrones. Delante de él tiembla la tierra, el cielo se estremece, se anublan el sol y la luna, y pierden las estrellas su resplandor. Jahvé levanta su voz ante su ejército, porque su campo es inmenso, porque está lleno

de fuerza el que ejecuta sus órdenes. Grande, en verdad, es el día de Jahvé, temible hasta el extremo: ¿quién le sufrirá?» (II, 1-11).

A esta tan terrible y tan amenazadora calamidad aún queda un remedio, y es la penitencia, la vuelta a Dios, a la cual invita el profeta con apremiantes palabras: «Pero sin embargo, volveos a mí, de todo vuestro corazón, con ayunos, lágrimas y lamentaciones; desgarrad vuestros corazones y no vuestros vestidos, y volved a Jahvé porque es propicio y misericordioso, lleno de longanimidad y clemencia». Y prosigue el profeta invitando a la penitencia, a la cual responde luego Jahvé, lleno de celo por su país, perdonando a su pueblo, dándole los bienes materiales, signo de su gracia. «Vosotros sabréis, dice, que yo estoy en medio de Israel, yo soy Jahvé, vuestro Dios, que no hay otro, y mi pueblo no será confundido para siempre». Y a las bendiciones materiales siguen las de orden espiritual: «Y después derramaré mi espíritu sobre toda carne, vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños, vuestros jóvenes verán visiones. Así mismo derramaré mi espíritu sobre vuestros siervos y vuestras siervas. Yo haré prodigios en el cielo y en la tierra: sangre y fuego y columnas de humo. El sol se volverá en tinieblas y la luna en sangre antes que venga el día grande y tremendo de Jahvé. Y quien invocare el nombre de Jahvé será salvo, porque en el monte de Sión y en Jerusalén habrá un resto de supervivientes como Jahvé lo ha dicho, y así mismo los escapados llamados por Jahvé» (II, 12-32).

Finalmente el día de Jahvé, grande y terrible, será día de juicio para las naciones que afligieron a su pueblo, a las cuales El reunirá en el valle de Josafat y entrará en juicio con ellas a causa de su pueblo y de su heredad de Israel, a quien dispersaron entre las naciones. Después de echarles en rostro sus delitos, los desafía, les manda que reunan sus fuerzas militares, que se junten en el valle de Josafat, a donde Jahvé enviará también sus guerreros, a los cuales manda preparar la hoz porque la mies está madura, pisar el lagar, que ya está lleno. Este es el día tremendo, en que los cielos darán señales de duelo a la vista de los juicios que Dios ejecutará sobre la tierra. El fin de todo es para «que sepáis que yo soy Jahvé, vuestro Dios, que habita en Sión, mi monte santo; Jerusalén será santa, y los extraños no pasarán más por ella» (III, 17).

* * *

El libro de Daniel, es en su mayor parte un libro apocalíptico. Sus cinco visiones tienen un mismo marco histórico, que comienza con Nabucodonosor y termina en la persecución de Antioco, después de la cual ve el profeta la salud mesiánica. El desconocimiento del estilo apocalíptico movió a los expositores antiguos a una interpretación demasiado material de las mismas y a echar en olvido la semejanza fundamental con los otros vaticinios proféticos. Pero salvo el estilo de apariencia más histórico, Daniel

concuerda con ellos. Y como los demás coloca la salud mesiánica al límite de su horizonte histórico y como el remedio de los males presentes. De las cinco visiones es la última la más importante. Comienza el profeta presentándonos una extraña lucha entre el ángel de Grecia y el de Persia. Miguel, jefe del pueblo santo, interviene a favor del primero. Representa esto la caída del imperio persa, que sería sustituído por el de Alejandro. A éste sucederán los Diadocos y una lucha larga entre los Tolomeos de Egipto y los Seléucidas de Siria, cuyos incidentes nos cuenta el profeta con la precisión del historiador hasta venir a parar en Antioco, y sus profanaciones en Jerusalén, que son el término de todos los vaticinios de Daniel. Después de esto, ve el profeta otro tiempo de angustia, semejante a la de Antioco; otro Antioco se levantará contra el pueblo santo, pero también a él le llegará su fin. «Entonces se levantará Miguel, el príncipe grande, que defiende a los hijos de Israel, y será tiempo de angustia, como no la hubo desde que hay gentes hasta aquel tiempo. Pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallaren escritos en el libro. Y la muchedumbre de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna y otros para el eterno oprobio y confusión. Y los sabios resplandecerán como la luz del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia como estrellas para siempre jamás» (XII, 1-2).

En todos estos vaticinios, a pesar de las imágenes características del estilo apocalíptico, se notarán que los datos sobre el desenvolvimiento histórico del reino de Dios son los mismos que en los otros vaticinios. Los profetas de ordinario ven la realización de sus esperanzas en el fin del horizonte histórico; los apocalípticos en una época más remota que no pueden calcular. Los enemigos de Israel, que los profetas veían y sentían, y contra los cuales había de realizarse el juicio de Dios, se agrandan con la distancia, y así mismo se agrandan las calamidades que anuncian, y acompañarán el *día del Señor*. Sobre el reino mesiánico poco más dicen. Isaías nos lo presenta establecido en Jerusalén, cuando llega la resurrección de los muertos, para tener parte en dicho reino. Ezequiel nos muestra a Israel gozando de su tierra, cuando llega Gog con sus ejércitos para dar ocasión a que se revele más y mejor la providencia de Dios sobre su pueblo. Zacarías y Joel nos pintan la obra de la justicia de Dios sobre Israel y las naciones como previa al establecimiento del reino de Dios en la tierra. Daniel omite la fase histórica de dicho reino para trasladarlo al cielo después de realizada la resurrección.

* * *

En los Sinópticos tenemos también un largo discurso apocalíptico del Salvador. No cabe duda que Josús conocía todo el desenvolvimiento de la Iglesia en la tierra; sin embargo se atiene también a las normas, a que se sujetaban los profetas y usa un lenguaje apocalíptico. Veámoslo breve-

mente: Los tres evangelistas sinópticos nos narran uniformemente la ocasión de este discurso. Era el martes de la semana de pasión. Jesús salía del templo con los discípulos y éstos le hacen notar la magnificencia del mismo. «En verdad os digo, les responde Jesús, que no quedará piedra sobre piedra». Los discípulos callan maravillados: no era aquel sitio para entablar una conversación sobre tal tema. Pero llegados a la cima del Olivete, desde donde se contemplaba el templo en toda su magnificencia, se sientan para tomar un respiro. Entonces los discípulos Pedro, Santiago, Juan y Andrés se acercan al Maestro y le preguntan en voz queda: Dínos cuándo sucederá esto, y cuáles serán las señales de tu venida y de la consumación del mundo. La introducción no parecía sugerir sino la primera cuestión, pero S. Mateo añade la otra. Y efectivamente tanto él como San Marcos y S. Lucas ponen en los labios del Señor pronósticos y amonestaciones que miran así al fin de Jerusalén como del mundo. Entresacaremos los textos principales, porque no es este el momento de explicar todo este largo discurso.

Comienza el Señor por advertirlos: «Mirad que nadie os seduzca: muchos vendrán en mi nombre diciéndose cristos y engañarán a muchos. Cuando oyéreis noticias de guerras, no temáis; es preciso que esto suceda, pero aún no es el fin. Una gente se levantará contra otra gente, un reino contra otro reino y habrá terremotos y hambres. Todo esto no es más que el principio de los dolores. Estad atentos. Seréis llevados a los tribunales, azotados en las sinagogas, presentados ante los gobernadores y reyes por mi causa. No os inquietéis por lo que habéis de responder, el Espíritu Santo hablará por vosotros. El que persevere hasta el fin será salvo». Con esto alienta el Señor a los discípulos para sufrir las persecuciones que les aguardaban por la causa de su nombre y que los Hechos de los Apóstoles nos muestran cumplidos tan a la letra. Prosigue: «Cuando viéreis la abominación de la desolación en el lugar santo (el que lea entienda), los que estén en Judea huyan a los montes, los que en la terraza no entren a tomar algo de casa, los que trabajan en el campo no se vuelvan a recoger su manto. Ay de las mujeres en cinta y de las que crian en aquellos días. Orad porque no os suceda en el invierno» (Mc. XIII, 6-18). S. Lc. añade un verso, que nos da la clave para fijar el sentido de las palabras precedentes, por si ofrecieran alguna duda: «En aquellos días habrá en el país grandes aprietos y grande ira para este pueblo. Y caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre los gentiles, y Jerusalén será hollada por éstos hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» (Lc. XXI, 23 s.) ¿Cuándo sucederá esto? Las señales dadas servirán de aviso: «cuando veáis que estas cosas tienen lugar, sabed que está ya a las puertas: en verdad os digo que no pasará esta generación antes que esto suceda. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc. XIII, 28-31). No puede haber duda que Jesús habla del juicio divino sobre Jerusalén, el

mismo que el Salvador más expresamente y con más solemnidad narra en Lc. XIX, 4 ss. Era un suceso muy importante para la Iglesia y para los fieles, y el Señor se lo da a conocer. Con la destrucción del templo y de la nación judáica, quedaría roto el vínculo que ligaba la Iglesia de Cristo con la sinagoga, y adquiría aquélla la libertad plena que necesitaba para la conquista del mundo. ¿Cuánto durará este período, que comienza con el juicio de Dios sobre Jerusalén por los romanos? S. Lucas lo dice claramente: «Hasta que sean cumplidos los tiempos de las naciones» (cf. Mt. XXIV, 14; Mc. XIII, 10). El Señor había dicho en la parábola de los viñadores, que cuando los primeros colonos infieles hubieren consumado su maldad, sufrirían el castigo merecido y la viña sería dada a otros que rindieran el fruto a su tiempo (Mt. XXI, 33, ss. 1. p.) Igualmente S. Pablo dice que la incredulidad de Israel durará hasta que entre en la fe la plenitud de las naciones, y entonces todo Israel sea salvo (Rom. XI, 25).

Sobre la historia del reino de Dios entre las naciones el Salvador no nos dice más que satisfaga nuestra curiosidad. Pasa ya a describirnos el juicio de Dios sobre el mundo, con el mismo estilo de los apocalípticos y con imágenes muchas veces repetidas. «Habrá en aquellos días tribulaciones tales, cuales no sucedieron desde el principio de la creación hasta el presente, ni sucederán. Y si el Señor no abreviare aquellos días no se salvaría ninguna carne; mas por amor de los elegidos se abreviarán... Pero en aquellos días, después de la tribulación dicha, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su claridad y caerán las estrellas del cielo, y los poderes del cielo se conmoverán. Y entonces vendrá el Hijo del hombre sobre las nubes con grande poder y majestad, y enviará a sus ángeles y juntará sus elegidos de los cuatro vientos. Del día o de la hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc. XIII, 19-32). Es claro que se habla del fin, de la venida del Hijo del hombre a juzgar la tierra, a recoger a sus escogidos. Es el día de la parusía que anunciaron los ángeles el día de la ascensión (Act. I, 11), por que tanto suspiran los fieles (I Tesal. IV, 13, ss.), que S. Pablo junta con la resurrección universal (I Cor. XV, 23, ss.) y con la inauguración del reino perfecto de Dios (Ibidem). Y la gran tribulación de que habla el Salvador, con la aparición de falsos cristos y profetas (Mc. XIII, 21, ss.), es lo que S. Pablo nos describe en la II Tes. II, 3, ss., la apostasía, la revelación del hombre del pecado, etc. ¿Y cuándo sucederá esto? Sólo Dios lo sabe, dice Jesús. Y luego añade: «No os toca a vosotros conocer los tiempos que el Padre se ha reservado» (Act. I, 7). Con esto concuerda S. Pablo, diciendo que «el día del Señor vendrá como ladrón en la noche» (I Tes. V, 2). Y lo mismo repite S. Pedro (II Pet. III, 10). De esta incertidumbre saca el Salvador esta consecuencia: «Velad y orad porque no sabéis el tiempo» (Mc. XIII, 33). Y lo mismo hablan los Apóstoles.

Vemos, pues, por aquí cómo el Salvador, que conocía perfectamente el

desenvolvimiento de la historia futura del mundo, no quiso decir nada de ello. El Padre, que lo había enviado, no le había encomendado decirnos sino aquello que fuera de provecho para nuestro gobierno espiritual; para fortalecer nuestra fe y nuestra paciencia en las pruebas, y despertar nuestra vigilancia, y que no nos durmamos en la pereza y en la indolencia.

Aparte de la literatura canónica apocalíptica, existe la literatura apócrifa. Después de la vuelta de la cautividad escasean más los profetas y la hora de la salud mesiánica parece que se aleja. El profetismo es suplido por los doctores que explican la Ley, de los cuales es Esdras el gran maestro. Pero esto no era bastante. La casuística de los escribas no podía llenar el vacío que dejaban aquellos hombres llenos del espíritu de Dios. Esta falta quisieron suplir los apocalípticos. Los cuales, no sintiéndose animados de la fuerza que el espíritu divino daba a los profetas auténticos, recurren al artificio de dirigirse al pueblo encubiertos con el nombre de los antiguos patriarcas y profetas. Adán, Enoc, Abraham, Isaías, etcétera, etc., aparecen en la escena y por escrito dirigen la palabra a los judíos de los dos siglos, que precedieron y siguieron la aparición de Jesucristo. Lo más seguro es que con esto no pretendian engañar al público; pero todavía el artificio debía de producir algún efecto en la gente sencilla. El apocalíptico quiere dar solución a los problemas que en esos días agitaban el ánimo del pueblo; pero mirándolos desde tan lejos, ni la visión de los problemas, ni su solución podía ser tan detallada como en los profetas auténticos. Para dar color a sus predicciones del futuro tan remoto se valen de su conocimiento de la historia. El espacio que media entre el autor fingido y el verdadero lo narran en forma de visiones proféticas, y la fiel correspondencia entre el contenido de las visiones y la realidad histórica, sirven para conciliar algún crédito a lo que dice de las cosas futuras. Su lenguaje es de ordinario simbólico, lo que sirve para envolver más su pensamiento en el misterio. Pero las imágenes o símbolos están tomados siempre de la Escritura o de los autores anteriores. Los apocalípticos son ingenios de poquísima inventiva.

Otra nota saliente en ellos es la parte que la naturaleza entera tenía en los sucesos humanos. Esto no es raro en los escritores antiguos, pero en los apocalípticos adquiere un relieve especial. Asimismo la acción de las causas segundas casi desaparece y queda absorbida por la acción de Dios, que obra en ellas. Es una manera de realzar el carácter divino de sus visiones. Con esto buscan la belleza literaria y producir una impresión más honda en sus lectores, aunque pocas veces lo consiguen por la falta de adaptación a las condiciones humanas.

Las ideas de los apocalípticos son también las comunes, y ni hay por qué buscar en ellas cosa nueva. El día del juicio divino con la idea de la justicia y de la misericordia ocupa el centro de su pensamiento. Esta idea pertenece al A. T., pero en ellos está más desarrollada. La misericordia

se reserva a Israel, la justicia se guarda para los gentiles. El día del juicio es la solución de la lucha entre el bien y el mal, que forma la trama de la historia humana. Ligado a este día del juicio, que es el día de la salud de Dios, para Israel está la aparición del Mesías y la resurrección.

Esta breve descripción del género apocalíptico, en sus líneas generales, conviene por igual a los libros apócrifos y a muchas páginas de los libros inspirados, como las que dejamos analizadas. En éstos se inspira principalmente nuestro Apocalipsis, de ellos toma casi todo su material escénico, ya que las doctrinas pertenezcan a la revelación evangélica. Con estos preámbulos no será difícil hallar la clave para entrar dentro del secreto del Apocalipsis de S. Juan.

* * *

El Apocalipsis fué escrito por S. Juan en los últimos años del siglo I, en la isla de Patmos, donde el autor estaba desterrado por la fe. El fin que se propuso no fué satisfacer aquellas curiosidades, que el Salvador había reprimido en sus Apóstoles, sino fortalecer la fe y la paciencia de los fieles en las luchas que sufrían y en las que les amenazaban, con la esperanza de la asistencia divina y con la seguridad del triunfo de su causa, que es la misma causa de Dios. Habían sufrido la persecución de Nerón, sufrían entonces la de Domiciano y era fácil prever, dada la oposición entre el Cristianismo y el Imperio pagano, que la lucha continuaría y se recrudecería. El Salvador había dicho a los discípulos en S. Juan (XVI, 33): «En el mundo sufriréis aprietos, pero confiad, yo vencí al mundo». Las persecuciones, que ahora sufrís, no son imprevistas, ni arguyen debilidad en Dios; están previstas de antemano y ordenadas por Dios para prueba de sus fieles y para mayor manifestación de su poder sobre el mundo. Esta finalidad, tan en armonía con la misión de los Profetas y Apóstoles se debe tener presente para penetrar el sentido de este misterioso libro.

Se divide en tres partes generales: 1.ª la introducción (I, 1-8); 2.ª el cuerpo de la obra (I, 9-XXII, 5), y 3.ª la conclusión (XII, 6-21).

No es la corrección gramatical la nota característica de S. Juan. Los tres primeros versículos son el título explicado de su obra. Es la revelación de Jesucristo (esto significa *apocalipsis)* comunicada a su siervo Juan por mediación de un ángel sobre las cosas que están para venir. Por de pronto nuestro Apocalipsis contrasta con los apócrifos, que todos son pseudoepigráficos. Nuestro profeta no necesita recurrir a un personaje antiguo, la verdad divina es más grande que el artificio humano. La idea de la inminencia del juicio de Dios resalta mucho en todo el libro. Pero tampoco es extraña a los profetas, a quienes el deseo de la venida del Mesías, y la ignorancia en que Dios los tenía sobre la época fija de su venida, los hacía ver siempre la salud mesiánica en el límite de su horizonte histórico. Los destinatarios del libro son las siete iglesias de Asia, representación sim-

bólica de todas las iglesias de Dios esparcidas por el mundo. A las cuales desea el autor la gracia y la paz de parte del que es, del que era y del que viene, de los siete Espíritus que están ante el trono de Dios, y de Jesucristo, testigo fiel, primogénito de los muertos y cabeza de los reyes de la tierra. Como es de estilo en la Escritura, las divinas personas de la Trinidad se declaran por sus especiales relaciones con la humanidad. El Padre como gobernador de la historia humana, el Espíritu Santo como santificador por la plenitud de sus siete dones y el Hijo por su encarnación.

Después de esto, viene la introducción con una visión preliminar y con siete cartas a las siete iglesias de Asia. Juan, hermano de los fieles, compañero en la tribulación, en el reino de Dios y en la paciencia, se halla en la isla de Patmos por la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo. Y en el día de domingo, elevado en espíritu, oye detrás de sí una gran voz como de una trompeta, que le dice: «Escribe lo que ves y envíalo a las iglesias de Efeso, de Esmirna, de Pérgamo, de Tiatira, de Sardes, de Filadelfia y de Laodicea». Vuelto el profeta a quien le habla, ve en medio de grandes antorchas a uno semejante a un hijo del hombre, vestido de una túnica larga, ceñido el pecho con un cinturón de oro. Los cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve, sus ojos como llamas de fuego, sus pies semejaban al azófar incandescente en un horno, su voz a la voz de las grandes aguas; en su mano derecha tenía siete estrellas, de su boca salía una espada aguda de dos filos, y todo su aspecto era como del sol en toda la fuerza de su claridad. Tal es la descripción que nos da el profeta de Jesucristo. Las imágenes y el estilo son las propias de los apocalípticos; pero el pensamiento es propio del apóstol que vió la gloria del Unigénito del Padre, que oyó sus palabras de vida y descansó la cabeza sobre su pecho.

Los capítulos II y III contienen siete epístolas, que Jesucristo dicta al profeta, dirigidas a las siete iglesias arriba mencionadas. Su plan es uniforme, pero el contenido se acomoda a la situación de las iglesias. El lenguaje es simbólico como el de todo el libro. Van dirigidas al ángel de cada iglesia. Sea el sentido inmediato de esta expresión el ángel custodio de las iglesias o el pastor de las mismas, es claro que en la substancia hablan del espíritu que informaba cada iglesia o de la iglesia en cuanto informada por tal espíritu, de fervor unas veces, otras de tibieza, y algunas de relajación.

El cuerpo principal de la obra que va desde el capítulo IV al XXII, 5, tiene un punto de división muy importante al fin del c. XI. Conviene señalarlo como cosa que toca mucho a la inteligencia del libro. Efectivamente, ya en el c. X, 5 ss., nos presenta el profeta a un ángel, que levantando la mano al cielo jura por el que vive en los siglos de los siglos y que creó el cielo y la tierra, que no habrá más dilación, y que al sonar la trompeta del séptimo ángel se consumará el misterio de Dios anunciado

por los profetas. Y al mismo tiempo oye una voz que le manda tomar un libro y comerlo y profetizar a las gentes cosas que son dulces para sus labios como la miel, pero que dejan amargadas sus entrañas (X, 9 s.). Y como se dice, así se cumple. Al sonar la séptima trompeta se oyen en el cielo grandes voces, que dicen: «Llegó ya el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos. Y los 24 ancianos que están sentados delante de Dios en su trono, cayeron sobre su rostro y adoraron a Dios, diciendo: Gracias te damos, Señor, Dios Todopoderoso, el que es, el que era, porque te has revestido de gran poder y has entrado en posesión de tu reino. Y las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, y a los santos, y a los que temen tu nombre, a los pequeños como a los grandes, y de destruir a los que destruían la tierra» (XI, 15 ss.).

Semejante aclamación nos declara la llegada del reino de Dios y de su Mesías, que es el objeto de los vaticinios y de los deseos de los profetas. Este reino ha de comenzar con el juicio sobre el mundo. De los tres atributos que solía dar a Dios, el que es, el que era, omite el que viene, el que está para venir, porque realmente ya está presente. En efecto, el templo de Dios se abre en el cielo y aparece el arca del Testamento. Rayos, y truenos, y terremotos, y fuertes granizadas son la señal de esta aparición de Dios en la tierra. Es llegada la plenitud de los tiempos, en que el Verbo se hace carne y habita entre nosotros, lleno de gracia y de verdad, para que de su plenitud recibamos todos. El capítulo XII nos confirma en esta interpretación al hablarnos del nacimiento del Mesías y de su ascensión al cielo. Tenemos, pues, en el fin del cap. XI señalado un hito, que nos indica el desarrollo de la profecía. Veamos ahora el plan de los capítulos IV-XI.

* * *

Los capítulos IV y V nos describen la corte del Supremo Juez y están inspirados en Is. VI, Ez. I-III y Dan. VII. El cielo se abre y el profeta es invitado a subir y contemplar el espectáculo de la corte soberana. Lo primero que se presenta a los ojos del vidente es un trono, en el cual se sienta Uno, que es semejante al jaspe y a la sardónica, y en torno del cual brilla el arco-iris parecido a la esmeralda. Rodean el trono 24 ancianos vestidos de blanco y con coronas de oro en sus cabezas. Del trono salen relámpagos y truenos, y siete lámparas arden delante del trono, que son los siete Espíritus de Dios. Un mar semejante al cristal se extiende a la vista del trono, y en medio del trono y alrededor de él cuatro animales llenos de ojos por delante y por detrás, los cuales no cesan de decir: «Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, que era, que es, y que está para venir». Ante semejante aclamación de los misteriosos animales,

los ancianos, arrojando ante el trono sus coronas, se postran, diciendo: «Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria y el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen». No es cosa de detenernos a explicar el simbolismo de esta visión, bastante clara, a lo menos en sus líneas generales, para los que están un tanto familiarizados con el Antiguo Testamento.

A la derecha del que se sentaba en el trono había un rollo escrito por dentro y por fuera. Este libro mencionado en Ez. II, 9 y Dan. VII, 10 ss., es el libro de los juicios de Dios sobre el mundo. Pero el libro está cerrado y no hay entre todas las criaturas quien lo pueda abrir. El profeta se aflige, pues entiende que en él se contiene el objeto de la revelación, que desea comunicar a los fieles para su consuelo. Pero uno de los 24 ancianos le conforta diciendo: «No llores, porque el León de Judá, la Raíz de David ha vencido y El abrirá el libro y romperá sus sellos». Y al instante ve delante del trono un Cordero, que estaba en pie, pero con señales de haber sido degollado, el cual tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios, enviados por toda la tierra. Es el Cordero sacrificado desde el principio del mundo (XIII, 8), y en quien están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios (Col. II, 3). Y acercándose al libro lo toma en medio de las aclamaciones de los cuatro misteriosos animales y de los 24 ancianos, los cuales cantan un cántico nuevo, que dice: «Digno eres de tomar el libro y abrir los sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre adquiriste para Dios hombres de toda tribu, y lengua, pueblo y nación, y los has hecho reyes y sacerdotes para nuestro Dios y reinan sobre la tierra». Es clara la relación de esta aclamación y de aquellas palabras de S. Pablo: «Cristo se humilló hasta la muerte, etcétera (Fil. II, 8). El Cordero comienza a abrir los sellos y se va desenvolviendo el rollo y revelándose los secretos de Dios sobre el gobierno del mundo, y aparecen todos los elementos, que entran en estos juicios de Dios. Este es el tema de los capítulos siguientes. Dice la Sabiduría que Dios armó sus criaturas para luchar contra los insensatos (V, 21); así aquí van desfilando ante los ojos del profeta todos los elementos armados para luchar por la causa de Dios contra el mundo. Al abrirse el primer sello aparece un caballo blanco y el jinete que lo monta va armado de un arco y lleva en la cabeza una corona de vencedor. Es Cristo, el Generalísimo de los ejércitos de Dios. Vienen luego otros tres caballos que representan la guerra, el hambre y la peste; los tres azotes de que Dios se sirve para ejercer su justicia contra los pecadores.

A la apertura del quinto sello se oyen bajo el altar las almas de los sacrificados por la causa de Dios, que claman pidiendo venganza. A las cuales se responde que aguarden un poco hasta que se complete el número de sus hermanos, que han de ser también sacrificados como ellas. Al sello sexto toda la naturaleza se conmueve y los hombres huyen espantados

ante las señales tan claras de la ira de Dios y del Cordero que se acerca. Todas estas señales son contra los impíos, y como en Egipto (Ex. XII, 21, ss.), los ángeles ponen una señal a los elegidos de Dios para que no sean alcanzados por los ministrros de su venganza. El número de aquéllos es de 12.000 por cada tribu, más un número incontable de las naciones gentiles, los cuales todos aclaman al Cordero, rodeados de los ejércitos angélicos que los admiran, viéndolos vencedores de la gran tribulación. Por fin se abre el séptimo sello y comienza otra serie de siete trompetas, a cuyo sonido las venganzas de Dios se realizan en la tierra. Ante todo se hace en el cielo un silencio de media hora, señal de que vamos a pasar a otro acto escénico. Un ángel se acerca con un incensario de oro, en el cual bajo la forma de mucho incienso ofrece al Altísimo las oraciones de los santos, las mismas sin duda que antes pedían a Dios justicia contra el mundo. Luego llenando su incensario de las brasas del altar lo arroja en la tierra. Al instante se oyen truenos, voces, relámpagos y terremotos, y siete ángeles se disponen a tocar la trompeta. El fuego del altar con ser fuego santo no es una bendición para la tierra contaminada por el pecado, antes al contrario, cuanto mayor es su santidad mayor es el estrago que en ella produce, a causa de esa misma impureza. Los resultados los vamos a ver: Siete ángeles provistos de trompetas se disponen a tocarlas y transmitir con ellas las órdenes divinas a los varios elementos que deben ejecutar en la tierra la soberana justicia. Esta serie de siete trompetas está dividida en dos grupos, 4 + 3, como los sellos. Los azotes que siguen a las cuatro trompetas se leen en los apocalipsis de Isa. y Joel, y en la historia de las plagas de Egipto, son los azotes con que la justicia divina venga los pecados de los hombres. Ni hay que buscar una significación detallada a cada uno de los símbolos, ni aquí ni en los pasajes análogos. Pero estas calamidades van creciendo y nos lo indica bien claro el águila que el profeta ve volando por medio del cielo y clamando ay, ay, ay de los habitantes de la tierra a causa de los restantes sonidos de trompeta de los otros ángeles que están para tocar.

Y efectivamente, al sonar la quinta trompeta, una estrella cae del cielo y se le dan las llaves del abismo. Este derrama sobre la tierra una nube de langostas y escorpiones, los cuales hieren no a las hierbas, sino a los hombres que no llevan la señal de Dios en su frente. La extraña descripción del profeta indica que se trata de las fuerzas infernales que atormentan la conciencia de los hombres malos hasta hacerlos desear la muerte. Su jefe, el ángel del abismo se llama en hebreo Abadon, Apolion en griego, a las cuales añade la Vulgata la interpretación latina Destructor. Al sonar la sexta trompeta, un nuevo ejército de la caballería infernal, contenido a las orillas del Eufrates, se lanza sobre el Imperio. Los estragos que causa son grandes; los que se libran se endurecen en sus pecados

y no hacen penitencia, viniendo por esta vía a hacerse dignos de más duros castigos.

A esto sigue la aparición de otro ángel de maravillosa grandeza, que baja del cielo trayendo en su mano un libro pequeño abierto y jurando por el que vive en los siglos de los siglos, que no hay más tiempo de dilación, y que cuando comenzare a sonar su trompeta el séptimo ángel se consumará el misterio de Dios anunciado por los profetas. Y luego que el vidente hubo comido el libro y recibido la orden de profetizar a los pueblos, a las gentes, a las lenguas, y a los reyes numerosos, se le da una caña para medir el templo, el altar y a los que en él adoran, dejando fuera el atrio exterior que será entregado a los gentiles por espacio de cuarenta y dos meses. La imagen, tomada de Ezequiel XL y de Zacarías II, 1, es en síntesis la historia de la Ley antigua que anuncia el juicio de Dios sobre Israel, la profanación del templo por los gentiles durante media semana de años. La cifra está tomada de Dan. VII, 25; IX, 27; XII, 7. Pero es preciso notar el hondo sentido simbólico. La idea de medir la duración del mundo por una semana es conocida (Bernabé, XIV, 3.²), sacada sin duda del Génesis y de los citados pasajes de Daniel. De esta semana corresponde la mitad al dominio de los pueblos que ejercen sus venganzas sobre Jerusalén. Para entender la preservación del templo hay que tener presente la unidad del plan divino que abarca el A. y el N. Testamento. La alianza de Dios se comienza en los orígenes de la humanidad para consumarse en el cielo. El juicio de Dios no es condenatorio con «el Israel de Dios» (Gal. VI, 16), con los hijos de Abrahan según la fe, con aquel dichoso resto, de que tantas veces nos hablan los profetas, y S. Pablo en su epístola a los Romanos (IX). Todos éstos, unidos siempre a Dios por la fe, no son alcanzados por las calamidades.

Dos testigos, descritos con los rasgos de Moisés y de Elías, son los representantes de la Ley y de los Profetas que predican otra media semana de años. Los testigos son los que aparecieron con Jesús en el Tabor, y hablaban del misterio de su muerte, con que se daría fin a la antigua alianza. Este es el grito del Salvador: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y das muerte a los enviados de Dios, cuántas veces quise reunir tus hijos como la gallina reune sus polluelos, y no quisiste! Pero ahora vendrán sobre tí tus enemigos y te cercarán y te asediarán, y te arrasarán por haber desechado el día de tu visitación» (Mt. XXIII, 27; Lc. XIX, 41). Los profetas, efectivamente, mueren con gran contento de los impíos, que se ven libres de sus reprensiones; los cuerpos de los mártires yacen insepultos tres días y medio o sea media semana, para resucitar y subir vencedores al cielo. Luego se deja sentir un gran terremoto que causa grandes estragos en la ciudad. Es que llega el juicio sobre Jerusalén, que los profetas anuncian tantas veces como previo al establecimiento del reino de Dios

en el mundo, el que nos describe el Salvador con su discurso apocalíptico. Que se trata de Jerusalén lo dice bien claro el texto del Apo. XI, 8. En esto llega la hora de la séptima trompeta y con ella el reino de Dios y su Cristo sobre el mundo para reinar por los siglos de los siglos.

Resumamos en breves palabras el plan de esta sección: los capítulos IV-V contienen la descripción de la corte del cielo; VI-VIII, 1, el despliegue de las fuerzas divinas en el cielo a los ojos del profeta; los siguientes la acción de esos elementos en la tierra para ejercer el juicio de Dios sobre el mundo, y sobre Israel, y preparar con esto el advenimiento del reino de Dios.

* * *

Con el capítulo XII comienza la parte principal del libro, la de más actualidad para sus destinatarios inmediatos.

En él se traza la lucha de la Iglesia con el Imperio Romano, encarnación entonces de los poderes adversos a Dios. Comienza por presentarnos los combatientes, y luego en una serie de visiones o imágenes nos anuncia el castigo de la ciudad perseguidora siempre inminente, hasta que por fin viene éste a descargar sobre su cabeza. Sería inútil buscar aquí algún orden cronológico que está fuera de la intención del profeta. Es la misma idea de la justicia de Dios contra Roma y del triunfo de los santos, que se repite con insistencia para grabarla más hondamente en el alma de los fieles.

Vayamos por partes. Ante todo nos presenta a los combatientes. Una señal maravillosa aparece en el cielo, es una Mujer envuelta en las claridades del sol, los pies apoyados en la luna y coronada su cabeza con doce estrellas. En medio de grandes dolores da a luz un hijo, que está destinado a regir las naciones con cetro de hierro. El hijo es arrebatado al trono de Dios y la Mujer huye al desierto, al lugar que Dios la tiene preparado, donde morará media semana de años. La interpretación que ve en esta mujer la persona de la Virgen, no responde al texto del profeta. La Mujer, madre del Mesías, es la Iglesia del A. T. que en medio de grandes trabajos, de ansias y deseos, da a luz al Salvador. Y después de darlo a luz y de ser El arrebatado al cielo, queda en la tierra para sufrir la persecución. Otra señal aparece en el cielo, es un Dragón bermejo con siete cabezas y diez cuernos, que arrastra la tercera parte de las estrellas y las trae a la tierra, amenazando devorar el Hijo de la mujer. Pero sus propósitos resultan vanos. El profeta nos describe una gran batalla acaecida en los cielos. De una parte Miguel, príncipe y protector del pueblo de Dios según Daniel, X, 21; XII, 1, y de otra el dragón con sus ángeles. Estos fueron vencidos y precipitados en la tierra. Cantos de victoria se oyen en el cielo por este triunfo de los ejércitos de Dios: «Ahora llega la salud, el poder y el reinado de nuestro Dios, y la soberanía de su Cristo,

porque fué precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba noche y día en la presencia de nuestro Dios».

El Salvador nos habla varias veces de esta su victoria sobre el diablo. «Si con el dedo de Dios arrojo los demonios, señal de que llega a vosotros el reino de Dios» (Lc. XI, 20). «Veía a Satanás, dice a los discípulos, caer del cielo como un rayo y os dí el poder de hollar las serpientes y los dragones y todo el poder del enemigo, que no os podrá dañar nada» (Luc. X, 18 s.) Y en S. Juan: El príncipe de este mundo será arrojado fuera (XII, 31). Y en otra parte: «En el mundo tendréis grandes aprietos, pero estad seguros que yo vencí al mundo» (XVI, 33). Que es lo mismo que dice luego el canto: «Vencieron (los santos) por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio y menospreciaron su vida hasta morir. Por esto regocijáos, cielos, y cuantos moráis en ellos». Pero añade: «Ay de la tierra y del mar, que descendió el diablo a vosotros, lleno de rabia porque sabe que le queda poco tiempo». La lucha, pues, va a comenzar. Jesucristo venció en el duelo que sostuvo con el diablo, pero es preciso que venzan los suyos. Esta lucha y este vencimiento constituye toda la trama de la sección.

Efectivamente, apenas el Dragón fué arrojado a la tierra, se dió a perseguir a la Mujer, que había dado a luz al Mesías. A ésta le fueron dadas dos alas con que huir al desierto, al lugar que le está destinado, donde es alimentada un tiempo, dos tiempos y medio tiempo, esto es, tres tiempos y medio, que deben significar los años simbólicos, la vida de lucha de la Iglesia (Dan. VII, 25; XII, 7). La protección divina vela sobre ella que vive una vida escondida con Cristo en Dios como nos dice S. Pablo (Col. III, 3). Pero el dragón se da a perseguir los hijos de la Mujer, que guardan los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesucristo.

Para esto no le faltan auxiliares. El Dragón se detiene sobre la playa del mar. De él, o sea del Occidente, sube una Bestia, que como el dragón mismo (XII, 3) tiene siete cabezas, y diez cuernos. Los cuernos llevan coronas y las cabezas nombres de blasfemia. Y la Bestia es semejante a una pantera, sus pies como de oso y su boca como de león. Y recibe gran poder del dragón mismo, cuya encarnación es. La tierra entera se admiró de la Bestia, y adora al Dragón, que tal poder confirió a la bestia, y adora asimismo a la Bestia, y la aclaman diciendo: «¿Quién semejante a la Bestia? ¿Y quién podrá luchar con ella?» A la cual fué dada una boca que habla blasfemias, y un poder para hacer su voluntad durante cuarenta y dos meses (tres años y medio). Y abrió su boca contra Dios, blasfemando de su nombre y de su Tabernáculo y de aquellos que tienen su tabernáculo en el cielo. Y le fué otorgado hacer la guerra a los santos y vencerlos; y fuéle concedido poder sobre toda tribu y pueblo, y lengua, y nación; y todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro del Cordero degollado desde el principio del mundo, adoraron a la Bestia». La pintura es clara y sobremanera instructiva. Por eso advier-

te el profeta: «El que tenga oídos que oiga. Si alguno es llevado a la cautividad vaya a la cautividad, si alguno mata por la espada preciso es que sea por la espada muerto. Aquí está la paciencia y la fe de los santos». Qué dulces y confortadoras debían resonar estas palabras en las almas de los fieles, que por la fe debían sostener la lucha contra el imperio pagano de Roma.

Y otra bestia, prosigue el profeta, sube de la tierra; tiene dos cuernos como de cordero, pero habla como un Dragón. Esta bestia recibe el poder de la primera y hace que sea adorada por los moradores de la tierra, y ejecuta grandes señales en la tierra para extraviar a los hombres. A éstos induce a erigir estatuas en honor de la primera bestia, a las cuales infunde su espíritu y habla por ellas. Y hace que sean muertos cuantos no se postren ante la imagen de la Bestia, y a todos, así grandes como pequeños, imprime en su mano derecha y en su frente la señal de la bestia y prohibe que nadie compre ni venda si no lleva esta marca y nombre de la Bestia y su número, que es 666». Nadie dudará que la Bestia primera es Roma, dominadora del mundo, adorada por los pueblos junto con sus Emperadores y perseguidora de los que rehusaban esta muestra de lealtad y de culto. El Asia fué precisamente la provincia donde comenzó este culto y estaba mejor organizado.

La segunda bestia puesta al servicio de la primera no está tan bien caracterizada, mas parece indudable que era la ciencia religiosa mezcla de filosofía, de religión, de magia, muy bien avenida con el culto imperial y muy de acuerdo con él para perseguir a los fieles de Jesucristo. El número 666, o 616 según algunos códices, significa conforme la gematría el nombre de la Bestia convertidos en letras los varios sumandos en que se puede descomponer dicho número. El procedimiento es claro y de todos admitido, y así mismo lo es su aplicación al Emperador o a uno de ellos en particular: pero la solución concreta no es tan evidente, puesto que varias son igualmente posibles y probables. V. gr.: קסר נרו = 6 + 200 + 50 + 200 + 60 + 100 = 616; o también: קסר נרון = 50 + 6, etc. = 666, o también: καῖσαρ θεός = 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100 + 9 + 5 + 70 + 200 = 616.

En frente de estas dos bestias y de sus adoradores coloca el profeta sobre la montaña de Sión y en torno del Cordero un grupo numeroso de 144.000 con el nombre de Dios su Padre en la frente, cantando un nuevo cántico de victoria ante el trono de Dios. No son los mártires, que atrás nos representa con palmas en las manos, ni es la masa general de los fieles, puesto que nadie puede cantar el cántico que ellos pronuncian; son las almas vírgenes, que los Padres consideran siempre como la porción más escogida del rebaño de Cristo. El profeta les atribuye una intimidad especial con El, y concuerda con S. Pablo en la I Cor. VII, 34, que dice:

«mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu». Y con esto termina la 1.ª sección XI, 19-XIV, 5.

* * *

La siguiente, que abarca el resto del capítulo XIV, contiene el anuncio inminente del juicio de Dios sobre Babilonia, en la cual es fácil reconocer la misma Bestia primera. Un ángel viene volando por medio del cielo anunciando el evangelio eterno, que se resume en esto: «Temed a Dios y dadle honor, porque se *acerca* la hora de su juicio, y adorad al que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas». Es en substancia el evangelio que S. Pablo echa en cara a los gentiles no haber observado y de lo cual son inexcusables (Rom. I, 20, ss.) Este juicio no es el juicio final sobre el mundo, es el juicio histórico sobre Babilonia, el juicio que luego anuncia otro ángel, gritando con voz amenazadora: «Cayó, cayó la gran Babilonia, la que dió a beber a todas las naciones del vino de furor de su fornicación». Y un tercer ángel amenaza a los que adoren a la Bestia con los tormentos eternos. Luego, siguiendo la ley de las contraposiciones, anuncia el profeta como propio de la paciencia de los santos, «que guarden los mandamientos de Dios y la fe de Jesús», el descanso de todos sus trabajos.

En esto aparece en el cielo una nube blanca, y sobre ella uno semejante a un hijo del hombre, coronado con corona de oro y en su mano una hoz aguda, la cual arroja sobre la tierra «y la tierra queda segada». Y otro ángel arrojó otra hoz y cortó todos los racimos de la viña que estaban ya en sazón. Una y otra imagen son muy apropiadas para expresar el día del juicio divino y con esta significación se encuentran así en el Antiguo como en el N. T. La última nos indica un juicio riguroso contra Babilonia, como una gran carnicería, en que correrá a torrentes la sangre de los impíos.

* * *

La tercera sección, que abarca los capítulos XV y XVI, es semejante a la serie de las siete trompetas y significan los varios castigos que Dios envía a los pecadores para excitarlos a penitencia. El capítulo XV sirve de introducción al XVI. Comienza presentándonos en el cielo a los santos, vencedores de la Bestia, aclamando los justos juicios de Dios. Luego se abre el Templo y salen de él siete ángeles, con siete copas llenas de la cólera divina que se disponen a derramar sobre la tierra, a la orden que sale del Templo mismo. El primero cumplió su misión, y los que tenían la señal de la Bestia y adoraban su imagen recibieron úlceras pésimas, como en otro tiempo los egipcios. Viene el segundo que, con el licor de su copa convierte en sangre toda el agua del mar, quedando muertos todos los peces. La tercera produce el mismo efecto en los ríos y fuentes. Como antes.

pero no en la misma forma, la serie es cortada por una aclamación del ángel de las aguas, que dice: «Justo eres, tú el que es y el que era, santo, porque así has juzgado: ya que ellos derramaron la sangre de los santos y de los profetas, tú les has dado a beber sangre; bien se lo merecen». Y sigue el cuarto ángel que derrama su copa sobre el sol, el cual abrasa con sus ardores a los hombres. Estos, en vez de hacer penitencia, se revuelven en blasfemias contra Dios. Y el quinto derrama su copa sobre el trono de la Bestia, la cual ve su reino envuelto en tinieblas, y de dolor se muerden los hombres su lengua, y blasfeman del Dios del cielo a causa de sus dolores. Pero tampoco se mueven a penitencia de sus malas obras. Y el sexto ángel derrama su copa en el Eufrates, que al instante se seca y deja paso libre a los reyes del Oriente, para que cuando les plazca se puedan arrojar sobre el Imperio.

En esto ve el profeta cómo de la boca del Dragón, de la Bestia y de su pseudo profeta salen como tres ranas, espíritus inmundos que hacen prodigios y se dirigen a los reyes de la tierra para juntarlos a todos a la batalla del gran día del Dios omnipotente. Y advierte a los suyos el Señor: «He aquí que vengo como ladrón. Dichoso el que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y dejar ver sus vergüenzas».

El profeta introduce aquí una cosa digna de tenerse en cuenta. Los reyes se ponen de parte de la Bestia para ayudarla en su lucha contra los santos. Pero su esfuerzo será vano: lo que en realidad hacen es juntarse todos para la gran batalla que Dios les dará, y hacer así más grandiosa la victoria del Señor. Esta idea nos indican las últimas palabras: «Y los junta en el lugar llamado en hebreo Harmagedon». Es nombre simbólico el monte de Megido, y significa el campo en que el Cordero les dará la batalla y los deshará. Al derramar el séptimo ángel su copa se oye una voz que sale del trono de Dios y dice: «Se acabó». Y hubo relámpagos y voces y truenos y un gran terremoto, cual nunca se vió en el mundo, que dividió la ciudad en tres partes e hizo desaparecer las ciudades de las naciones, y la gran Babilonia fué recordada en la presencia de Dios para hacerla beber el cáliz del vino del furor de su cólera. Y desaparecieron las islas y las montañas, y una granizada tan grande como de un talento, cae del cielo sobre los hombres que blasfeman contra Dios a causa del azote, que es en extremo grande. Todo esto es una anticipación de la ruina del mundo, es el principio del fin. El autor busca tener en tensión los ánimos de los lectores con el inminente castigo de la ciudad perseguidora, y al mismo tiempo pone de relieve su endurecimiento e impenitencia con que se hacen acreedores a todos estos castigos y justifican así los juicios de Dios.

* * *

La sección siguiente XVII-XIX, 10, es el último anuncio del juicio di-

vino sobre Babilonia. Comienza por presentárnosla de nuevo bajo otra figura frecuente en los profetas, la de una ramera dominadora de muchos pueblos, sentada sobre una bestia bermeja que está llena de nombres de blasfemia y que tiene siete cabezas y diez cuernos. La mujer va vestida de púrpura y grana, adornada de oro y piedras preciosas. En su mano tiene una copa llena de abominaciones e impurezas, que daba a beber a los pueblos y a los reyes. Esta pintura nos representa a Roma, señora de las naciones, centro de la idolatría, ebria de la sangre de los mártires.

En la pintura los dos elementos, la mujer y la bestia en que va sentada forman una misma cosa, como en el capítulo VI los jinetes y sus caballos. El profeta no se atreve a llamarla por su nombre, contentándose con decir que este nombre era *Misterio*. Pero nadie duda que este Misterio es Roma y su Imperio. Y un ángel viene como en Daniel a declarar al profeta este misterio. La bestia que has visto *era* y *no es,* y está para subir del abismo y camina a la perdición. Verdaderamente que el acertijo no es nada claro. La solución debe estar en una doble concepción que el profeta tiene de Roma, como imperio y como imperio perseguidor. Como tal *era* en los días de Nerón y de Domiciano y no es, porque a pesar de hallarse desterrado considera ya la persecución como acabada. Pero esta paz no es definitiva, porque de nuevo las persecuciones que el Salvador tiene anunciadas a sus discípulos, vendrán a dar sobre los fieles, las cuales brotan del abismo, porque es el infierno quien las promueve. Mas, a pesar del poder que mediante las persecuciones quiera mostrar sobre la Iglesia y sobre Cristo, camina a su ruina, y la victoria de la Iglesia será completa.

Por si esto no fuera bastante claro, prosigue el ángel intérprete declarando al profeta el misterio de la mujer y de su cabalgadura. «Las siete cabezas son siete montes sobre los cuales la mujer está sentada. Son además siete reyes, de los cuales cinco cayeron, uno existe y el otro no llegó todavía, y, cuando llegare, permanecerá poco tiempo. Y la Bestia que era y no es, es también un octavo, el cual es uno de los siete y camina a la perdición». No ofrece dificultad lo de los siete montes, sobre los cuales está edificada la ciudad de Roma; pero sí las ofrece, y grandes, la identificación de los siete reyes, uno de los cuales ha de ser el octavo. Para dar con la clave de este enigma hay que tener presente el punto de vista en que el profeta se coloca, el cual no se fija tanto en la realidad de las personas cuanto en el espíritu que las anima, de donde puede ser que dos o más personajes distintos vengan a ser uno solo por ser uno el espíritu que los mueve. De ahí también la muerte y la resurrección de éstos, no en su vida física, sino su espíritu con que se mueven a perseguir la Iglesia. Un ejemplo claro de esto lo vemos en la postrera visión de Daniel, donde pintándonos primero la persecución de Antioco, que el profeta tiene siempre delante, pasa luego al Anticristo y habla de él como si fuera la misma persona de Antioco, en el cual veía un tipo y precursor del Anticristo.

Según esto, el primero de los siete debe ser el primer perseguidor, a saber, Nerón; siguen luego Galba, Otón o Vitelio, que no lograron asegurarse en el imperio, Vespasiano y Tito. Son los cinco que murieron. El sexto será Domiciano, en cuyo tiempo escribía el profeta. El séptimo no llega, y cuando llegue durará poco tiempo. Sin que podamos asegurar que el profeta lo considere personalmente, es probable que mire a la paz que seguiría a Domiciano y que Nerva dió al Imperio. Pero éste durará poco tiempo y la guerra se renovará. Sigue el octavo, que será en espíritu uno de los siete, porque en él revivirá intensificado el espíritu de Nerón y de Domiciano. Este camina a la perdición, porque precisamente bajo su imperio se consumará la perdición de la Bestia, y el triunfo de la causa de Dios y de sus fieles.

Todavía prosigue el ángel en su declaración: «Los diez cuernos son diez reyes, los cuales no han recibido aún el imperio; pero reciben junto con la Bestia poder como de reyes por una hora. Y tienen la resolución de dar su poder y su autoridad a la Bestia, y pelearán con el Cordero y el Cordero los vencerá porque es el Señor de señores y el Rey de reyes; así mismo los suyos, llamados, elegidos y fieles». La imagen de los cuernos y su número se deriva de Daniel VII, pero el sentido viene más bien de Ezequiel (XXXVIII, s.), el cual nos pinta a Gog, encarnación del poder del mundo seguido por los persas, los etíopes, los libios y de pueblos innumerables, que sirven para hacer más grande y gloriosa la victoria de Dios. De igual suerte decía atrás el profeta, que los reyes de Oriente serían ganados a la causa de la Bestia y que se le juntarían en el día de la gran batalla descrita en XIX, 17 ss. Este es el pensamiento que aquí expresa. La influencia de Gog en este trozo del Apocalipsis es manifiesta. Y a ella sin duda se debe la conclusión de estas explicaciones sobre los diez cuernos, los cuales, después de unirse con la Bestia para aumentar su poder y de luchar con ella contra el Cordero, acaban por volverse contra la Ramera, hasta dejarla despojada y desnuda de todas sus riquezas. Todo esto significa que aquí, lo mismo que en la lucha contra Gog, Dios se valdrá de sus mismos enemigos para que mutuamente se destruyan, y su victoria sea más fácil y más maravillosa.

El capítulo XVIII insiste en anunciar la inminente ruina de Babilonia y está inspirado en los vaticinios proféticos contra Babilonia y Tiro. «He aquí un ángel, que con su claridad ilumina el cielo y grita: Cayó, cayó la gran Babilonia y quedó convertida en morada de demonios y en guarida de todo espíritu impuro, y de toda ave impura y abominable». Son las palabras de Isaías y Jeremías contra Babilonia (Is. XXI, 9; Jer. LI, 8). Los motivos de este juicio son sus vicios con que inficionó a todos los reyes y pueblos. Otra voz se oye en el cielo y dice: «Salid de ella, pueblo mío, no os contaminéis con sus pecados, porque os alcanzarán sus azotes, pues sus pecados crecieron hasta tocar el cielo y Dios se acordó de sus iniquidades».

Esta orden de abandonar la ciudad, que está tomada también de Isaías y Jeremías, indica claramente que el *cayó, cayó,* es una amenaza, puesta en perfecto profético, para expresar la certeza de su pronta ruina. Y la voz añade: «Cuanto se envaneció y entregó al lujo, otro tanto le den de tormento y de llanto a ella que dice: Como reina estoy sentada, no me veré viuda, ni experimentaré jamás el duelo.—Por esto vendrán en un día sus plagas, la mortandad y el duelo y el hambre, y por el fuego será consumida: porque poderoso es Dios que la ha juzgado». La ley de la sentencia es la ley del talión, como en el salmo CXXXVI, 8 y en Jeremías LI, 15, 29. Las expresiones de orgullo que profiere Babilonia están tomadas de Isaías XLVII, 7 ss., en que se habla de la verdadera Babilonia y de Ezequiel XXVIII, 17 ss., que hablan de Tiro. En este mismo vaticinio están también inspiradas las lamentaciones sobre la ciudad destruída. Cada uno llora en la ruina de la ciudad sus pérdidas, los reyes sus placeres y delicias, los mercaderes sus ganancias. Pero en oposición a estos llantos resaltan el júbilo de los cielos por ver realizados los juicios de Dios sobre la ciudad impía y perseguidora. Una nueva imagen, tomada de Jer. LI, 63 s., expresa la próxima ruina de Babilonia, que parecía darse por cumplida. Un ángel robusto toma una rueda de molino y la arroja en el mar, diciendo: «Con igual ímpetu será arrojada la gran ciudad de Babilonia y no será hallada jamás». Y prosigue describiendo el silencio de los músicos, y de las fiestas y de los negocios, que antes la alegraban.

Por fin suenan en el cielo los cantos de victoria al Dios justiciero y vengador, y se anuncia al mismo tiempo el reinado de Dios todopoderoso, y las bodas del Cordero con la Iglesia. Aún no es el triunfo definitivo, pero es un grande triunfo, con el cual se consolida en la tierra el reino de Dios hasta ahora tan combatido.

El fin se acerca. El profeta ve aparecer un caballo blanco y el que lo monta se llama Fiel, Verídico, que con justicia juzga y combate. Sus ojos son una llama de fuego y lleva en la cabeza muchas coronas; tiene un nombre escrito que nadie conoce sino El mismo, y viste un manto empapado en sangre. Su nombre es Verbo de Dios. Los ejércitos celestes le siguen montados en caballos blancos y vestidos con trajes de triunfo. El Generalísimo lleva en su boca una espada de dos filos para herir las gentes, y un cetro de hierro para gobernarlas, y en su manto lleva escrito un nombre: Rey de reyes y Señor de señores. Nadie podrá dudar de la victoria del cielo congregado para luchar contra los poderes de la tierra. Y menos, cuando oye que un ángel, puesto en el sol, llama a todas las aves del cielo y las invita al gran festín, preparado por Dios, con las carnes de los reyes, y de los tribunos, y de los valientes, de los caballos y de sus jinetes y de todos los enemigos de Dios. La invitación está tomada de Ezequiel XXXIX, 17-20.

El profeta no se detiene ahora a describirnos la batalla ni los acciden-

tes de ella. En lucha tan desigual ¿cuáles podrían ser éstos? Se contenta con darnos los resultados del combate. La Bestia fué presa y así mismo el falso profeta que hacía señales delante de ella con que tenía extraviados a cuantos habían recibido la señal de la Bestia y adorado su imagen. Ambos fueron arrojados vivos en el lago de fuego y azufre. Y los demás fueron muertos por la espada del que estaba sentado en el caballo y todas las aves se hartaron de sus carnes. La palabra de Dios es más eficaz que una espada de dos filos, dice el profeta, e Isaías dice del Mesías que con el aliento de su boca destruirá a los impíos. La espada de S. Juan no es otra cosa que esta palabra materializada por amoldarse al estilo apocalíptico. La Bestia y el falso profeta, encarnación del espíritu infernal, son arrojados vivos en el abismo, porque representan el espíritu del mal, que ahora queda cohibido, pero no destruído. Las gentes que los seguían son muertas y los cadáveres comidos de las aves como las muchedumbres de Gog en Ezequiel. Queda todavía sin resolver la suerte del principal agente, el Dragón. A éste coge un ángel y le condena en el abismo y cierra la boca de él y la sella para que no vuelva a seducir las gentes. Esta prisión y esta paz del mundo durará mil años, después de los cuales volverá a ser suelto por poco tiempo.

A esta derrota de los enemigos de Cristo se sigue su juicio y el establecimiento, o mejor acaso la consolidación del reino de Dios en el mundo, que el profeta nos describe en XX, 4-6. Este es el punto más importante del Apocalipsis, a lo menos el que ha dado lugar a más cavilaciones. Para entenderlo es preciso tener en cuenta que tratamos con un profeta. Hemos visto cómo los profetas ponen el juicio de Dios y el reino del Mesías al fin de su horizonte histórico, el cual pintan siempre con los colores del más vivo optimismo. Así hace nuestro profeta. Teniendo delante de los ojos la persecución del Imperio y mirando con su libro a fortalecer el ánimo de los fieles y confortar su esperanza con la promesa del triunfo, después de pintarnos la lucha, acaba con el juicio de Dios y con el triunfo de Jesucristo y de sus mártires, de aquellos precisamente que fueron las víctimas de la persecución.

* * *

La persecución duró según la cronología simbólica de S. Juan, tomada de Daniel, tres años y medio, o sea media semana, que con la otra media de la vida de Israel hace la semana entera, simbólica sin duda de la duración del mundo hasta el establecimiento del reino de Dios. Este establecimiento del reino mesiánico es fruto de la victoria, la cual trae consigo la paz, tan completa que no haya nada que temer de los enemigos. ¿Habrá de tomarse al pie de la letra o más bien como expresión de ideal de una realidad más compleja? Sin duda lo último. Los profetas hablando de la paz mesiánica la idealizan, como si después de las luchas que deben pre-

ceder su venida no haya de haber más guerras ni iniquidades. En Isaías hasta los animales cambiarán sus instintos para no turbar la paz. S. Juan sigue ese lenguaje, que no se ha de tomar tan a la letra. S. Pablo hablando de los efectos de la santificación y del bautismo se expresa con un lenguaje ideal; pero ni el Apóstol ni los profetas prestan a las palabras un sentido tan riguroso que se vengan a olvidar de la realidad. Lo mismo hacen los Padres y oradores cristianos al ponderar los frutos de esa paz mesiánica. Bastaría como ejemplo leer los frutos del árbol de la santa Cruz en la 3.ª parte de la Introducción al Símbolo de la Fe de Fray Luis de Granada. Y es natural, al ponderar un aspecto de la realidad, hacer abstracción de los elementos contrarios como si no existiesen. Pero Jesús había dicho y el Profeta no lo tenía olvidado, que para seguirle era preciso tomar la cruz, que el discípulo no podía ser mejor que el Maestro, que en el mundo debían tener aprietos y persecuciones. Todo esto nos indica que la paz de Dios que nos dejaba no excluía los males y las persecuciones. Los mil años son sin duda simbólicos. Si los comparamos con siete años divididos en dos mitades, que abarcan los dos períodos de luchas terminadas con los dos juicios de Dios, sacaremos en consecuencia que la duración de la paz mesiánica habrá de ser incomparablemente más larga que los períodos de preparación y de lucha. Sin embargo, aun aquí no podemos olvidar la palabra del Salvador: «La llegada del fin es un secreto que el Padre se tiene reservado».

Mas por largo que se suponga tendrá su fin. Y acabará con una nueva lucha, que el profeta nos presenta con los colores tomados de Ezequiel (XXXVIII, s.). Al cabo de los mil años Satanás será libertado de su prisión y extraviará las naciones de los cuatro ángulos del globo y convocará a Gog y a Magog para que hagan la guerra «al campamento de los santos y a la Ciudad amada». Pero la lucha no será larga, porque un fuego del cielo los consumirá y Satanás será arrojado en el lago de fuego y azufre, donde están la Bestia y el pseudo profeta para ser atormentados por los siglos de los siglos. Esta nueva aparición de Satán y de sus auxiliares corresponde bien a la gran tribulación, de que nos dice el Salvador, que por amor de los elegidos será abreviada, y a la cual seguirá la aparición del Hijo del hombre con grande poder y majestad (Mt. XXIV, 21-31, 1. p.). Y S. Pablo añade en la II Tes. II, 3 s., que el día del Señor debe ir precedido de la apostasía universal, y de la revelación del hombre del pecado, que se levantará contra Dios, y querrá sentarse en su templo como si él fuera Dios. La victoria de Dios no puede ser más fácil ni más completa. Será, además, la victoria definitiva, a la cual seguirá el juicio universal y el reino de Cristo en el cielo y las bodas eternas del Cordero con la Iglesia. La descripción de la Jerusalén celeste en un lenguaje simbólico, implica algunas dificultades de detalle, pero su sentido general es bien claro.

Resumamos el plan general de la profecía: Abarca tres partes. La primera, que termina con el capítulo XI y nos describe el juicio de Dios sobre el mundo y sobre Israel, que según los profetas ha de preceder a la venida del Mesías. La segunda, que va desde los comienzos del N. T. hasta la victoria del Evangelio sobre el paganismo romano, corresponde a la época de persecuciones, que Jesucristo tan repetidas veces había anunciado a sus discípulos. Sigue luego la consolidación del Evangelio en el mundo hasta el fin de las cosas y el juicio universal, la resurrección y la vida eterna.

El Apocalipsis es verdaderamente el evangelio de la resurrección, de las esperanzas cristianas, de aquellas esperanzas tan dulces y confortadoras, que el Apóstol S. Pablo defendía con tanto ardor y explicaba con tanta sublimidad en su epístola I a los Corintios. Estas esperanzas, son las que hacían a los fieles despreciar la vida presente y este mundo perverso por ir a gozar de la vida gloriosa, que el Señor había prometido y que su Apóstol con tan vivos colores nos pinta en esta profecía, digna corona del Nuevo Testamento: BEATUS, QUI CUSTODIT VERBA PROPHETIAE HUJUS (XXII, 7).

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Salamanca.

El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista

(CONTINUACIÓN) (1)

La verdadera opinión de Cayetano.—Entre los comentaristas de Santo Tomás no hay ninguno que supere, ni siquiera que iguale, a este genio del tomismo en sus profundas y luminosas intuiciones del verdadero pensamiento del Angélico Maestro. Sin aparato de ninguna clase se centra inmediatamente, de un golpe de vista certero y penetrante, en el pensamiento del santo, asimilándose su lógica interna y descubriendo toda su raigambre en los altísimos principios de la Metafísica o de la Teología. Desde allí, con la libertad de espíritu y vigor que dan estos mismos principios, contempla su verdad y armonía a la doble luz de la razón y de la fe, defendiéndola invictísimamente contra los ataques de extraños y contrarios. Por esto no hay espíritu más realista y refractario a componendas que él ni tampoco más libre, bien que con esa libertad e independencia que dan las leyes del pensamiento y la posesión de la verdad. En una frase, en un *distingo* de su ingenio subtilísimo, se encuentra no pocas veces la doctrina que autores posteriores desarrollan en largas páginas. Tal vez, en detalles particulares e insignificantes relativamente, se halle corregido su pensamiento por muchos de esos autores, pero aun así cábele la gloria de haber sido casi el primero que abrió el surco y trazó el marco y las líneas esenciales del verdadero comentario de Sto. Tomás, hasta el punto de que lo más sólido y sustancial del comentario de los Teólogos que le siguieron, en él estaba y de él lo tomaron.

Todo esto tiene aplicación muy exacta en la cuestión que nos ocupa del deseo natural de ver a Dios. Lo primero que hace Cayetano en esta cuestión, es negar al hombre todo deseo propiamente natural de ver a Dios en sí mismo. Así lo expresa Báñez en una frase lacónica y lapidaria como

(1) Cfr. La Ciencia Tomista, mayo-junio de 1928.

suya: «Caietanus in hoc loco et supra q. 1.ª, a. 1.º negat *absolute* appetitum naturale esse in natura rationali seu intellectuali ad videndum Deum ut in se est» (1). Las razones en que se apoya, todavía no han podido ser contradichas victoriosamente por nadie hasta la fecha. Son tres: la primera, porque este deseo natural sería en sí mismo *vano naturalmente,* lo que repugna (2). La segunda, porque todo deseo natural de una cosa implica una *ordenación natural* a ella, la cual, a su vez, se funda en una cierta *proporción,* también *natural,* con la misma; y no existe proporción en nuestra naturaleza respecto de la visión de Dios, pues esto equivaldría a destruir su sobrenaturalidad y llevaría lógicamente a la confusión del orden natural con el sobrenatural (3). Por la tercera razón, no menos verdadera y profunda que las dos anteriores, prueba este preclarísimo teólogo y metafísico, que el deseo natural de conocer la causa, una vez conocidos los efectos, lógicamente sólo nos lleva al deseo de conocer a Dios bajo los predicados de primer ser y causa universal, tal como se verifica el conocimiento de Dios en el término de la Metafísica, pero de ninguna manera al conocimiento de Dios en sí mismo. La razón que aduce Cayetano es porque de todos los efectos que nuestro entendimiento *naturalmente* conoce y desea o está ordenado a conocer, Dios no es causa *sub ratione Deitatis, ut Deus est,* sino tan sólo como primer ser y como causa primera, y por consiguiente el conocimiento natural de aquéllos, no puede llevar al deseo natural del conocimiento de Dios en sí mismo, *sub ratione Deitatis,* sino como primera causa del ser, «ut patet in complemento scientiarum».

Aquí, en el término de la Metafísica, se cierran las puertas a todo deseo natural del conocimiento de los efectos y de sus causas. Por esto Aristóteles, y con él Sto. Tomás, colocaban la última bienaventuranza natural del hombre, en la contemplación metafísica.

De donde deduce este mago de la Teología que, de entender el deseo natural, de que habla Sto. Tomás en la cuestión doce de la Primera Parte y lugares similares, por un deseo natural de conocer la causa una vez conocidos los efectos, este argumento de ninguna manera probaría la posi-

---

(1) In I P., q. XII, a. 1.

(2) «Non enim videtur verum quod intellectus creatus *naturaliter* desideret videre Deum; quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit. Cuius signum est, quod organa naturae dedit cuilibet potentiae quam intus in anima possuit. Et in II Coeli dicitur quod, si astra haberent vim progressivam natura dedisset eis organa oportuna. Implicare igitur videtur, quod natura det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad visionem illam; puta lumen gloriae, etc.» In I P., q. XII, a. 1, n.º IX.

(3) «Desiderium quodammodo facit desiderantem *aptum et paratum* ad susceptionem desiderati». D. Thom. I P., q. XII, a. 7, c. «Apud S. Thom. doctrinam homo non *naturaliter sed obedientialiter* ordinatur in felicitatem illam». Caietanus, loc. cit.

bilidad de la visión beatífica. Para Cayetano, en la naturaleza humana o angélica, sólo existe potencia obedencial respecto de la visión beatífica (1).

La siguiente cuestión se presenta ahora en toda su agudeza al comentador de Santo Tomás. Entonces, ¿qué sentido puede tener el *deseo natural de ver a Dios,* expresión que el Angélico Maestro emplea repetidas veces y con tanta fuerza para probar la posibilidad de la visión beatífica y la naturaleza de nuestra bienaventuranza? Cayetano no se anda por las ramas; en dos pinceladas traza todo su magistral pensamiento: «Ad evidentiam horum, scito quod creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo *absolute,* alio modo ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideratur, naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem, *et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute.* Si vero secundo modo consideratur, *sic naturaliter desiderat visionem Dei,* quia ut sic, *novit* quosdam efectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute), est tamem naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic, tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem collectae cap. 50, tertii, Contra Gentes, concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae si Deum videre non posset. Non oportuit autem exprimi quod de creatura intellectuali non absolute, sed *ut ordinata ad felicitatem* esset sermo, quia commune est cuilibet scientiae, quod semper intelligantur termini *formaliter,* ut subsunt illi scientiae, ut patet de quantitate in physicis. Constat, autem, ex II Contra Gentes, c. 4, quod creaturae non sunt de consideratione theologica, nisi ut ordinantur, praedestinantur et gubernantur a Deo in Deum, ut supremum omnium finem, alioquin non in ordine ad altissimam causam et propriam theologo theologica consideratione considerantur, ut de se patet» (2).

Así, pues, según Cayetano, el hombre, *absolutamente considerado,* no desea naturalmente ver a Dios, pero sí *en cuanto está ordenado a la bienaventuranza sobrenatural.* «Quia ut sic novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut

(1) «Secundum dubium est quia conceso toto processu, non sequitur intentum. Infert enim tantum, *ergo prima causa videri potest: et non ergo Deus.* Dicam enim quod Deus in quantum causa rerum, videri desideratur: et non secundum substantiam suam in se. Et sic scietur, non quid est absolute, sed quid est ut creator, ut gubernator, etc... ut patet in nobis. Desideramus enim ex primo motu scire quid est illa substantia ut primus motor; et huiusmodo conditionibus ut sic notis, quiescit desiderium ut patet in complemento scientiarum». Cfr. in I-II.ae, q. 3, a. VIII.

(2) Ibidem. Cfr. in I-II.ae, loc. cit.

universale agens. Notis, autem, effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae (1). Estas últimas palabras del egregio expositor de Santo Tomás han sido causa de que los autores posteriores, salvas raras excepciones, falsearan completamente su pensamiento en esta cuestión, interpretándole de la siguiente manera: el hombre ordenado sobrenaturalmente por el *entendimiento* a la felicidad última mediante la *fe,* puede desear «*ex facultate naturae*» la visión intuitiva de Dios (2).

---

(1) En el comentario a la I-II.ae apunta Cayetano otra solución al deseo natural de ver a Dios, que en nada contraría la anterior, antes por el contrario la incluye. Esta solución es como sigue: «Desiderium potest dici naturale a natura, ut *subjecto tantum,* et sic naturaliter desideramus visionem Dei: et a natura *ut subjecto, et* modo, et sic procedunt objectiones. Nec propterea aliquid adimitur efficatiae hujus rationis, quoniam perfecta beatitudo neutrum hujusmodi desiderium imperfectum relinquit. In I-II.ae, q. 3, a. 8.

(2) «Homo dupliciter consideratur. Uno modo praecise naturaliter, et sic naturaliter appetit beatitudinem secundum communem rationem et sic etiam cognoscit effectus Dei naturales, qui dependent a Deo ut est prima causa naturali: et sic desiderat cognoscere Deum, ut est causa prima universalis quae cognitio habetur per scientias physicas. Sed alio modo consideratur homo, non precise naturaliter, et secundum se, sed ut ordinatus ad beatitudinem supernaturalem, *in quantum ex revelatione divina intelligit aliquid de beatitudine supernaturali. Et ut ex revelatione divina cognoscit effectus Dei, qui sunt gratiae et huiusmodi, ut est praedestinatus ad beatitudinem supernaturalem.* Et hoc secundo modo, scilicet, ex suppositione inquisitionis talium effectuum, homo *naturaliter* appetit cognitionem Dei ut est causa talium effectuum». Conrado in I-II.ae, q. 3, a. 8.

«Caietanus in hoc articulo dicit quod considerata creatura rationali quatenus ordinatur ad felicitatem, et visionem Dei, *supposita revelatione gratiae et gloriae,* habet *desiderium naturale* visionis Dei. Etenim creatura rationalis et angelus, ut ordinati ad felicitatem, et visionem Dei naturaliter desiderant visionem Dei. Quoniam ut sic, id est, ut ordinati ad felicitatem et visionem cognoscunt quosdam effectus gratiae et gloriae, quorum Deus est causa, non ut universale agens, sed secundum quod est in se: cognitis vero efectibus, naturale est cuilibet creaturae intellectuali desiderare naturam causae». ZUMEL in I P., q. XII, a. 1, pág. 134.

«Caietanus in I P., q. 1, a. 1, et q. 12, a. 1, ait quod si *natura et voluntas* humana consideretur in puribus naturalibus *lumine fidei destituta* non habet naturale desiderium videndi Deum, sed si consideretur *lumine fidei illustrata* praesuposita, scilicet, cognitione quod beatitudo consistit in visione, naturaliter illam desiderat». DOMINGO SOTO in IV disp. 49, q. 2, a. 1. Confr. idem De Natura et Gratia, L. 10, c. IV. Haec conclusio aliqua ex parte est Cajetani I p., q. 12, art. I; est tamen contra Cajetanum in eo quod docet, quod angelus, aut homo, si secundum se accipiatur sine illa ordinatione ad visionem et beatitudinem supernaturalium, et sine revelatione effectuum gratiae et gloriae, potest appetere naturaliter visionem Dei (F. Francis. Zumel Comment. super P. P. D. Thom. Quaest. XII, art. I, fol. 230).

«Sunt in schola etiam S. Thomae, qui super q. 12 primae partis distinguunt, quomodo finem illum appetat homo naturaliter. Nam si homo, aiunt, consideretur in suis naturalibus ante lumen fidei, falsum est: quoniam neque potest naturaliter cognosci, ne-

Porque no hacemos labor de historiador, nos importa muy poco saber quién fué el primero que así entendió a Cayetano; baste notar que desde Conrado, coetáneo suyo, hasta nuestros días, se viene repitiendo comúnmente la misma cantinela. De estas bolas de nieve, formadas insensiblemente, al transcurrir del tiempo, hay muchas en la Teología. Y nada queremos decir de muchos autores modernos, cuyo empeño especial no está tanto en ahondar las cuestiones, cuanto en empedrar las páginas de sus libros con citas, la mayor parte de ellas hechas con la fe del carbonero, sin haber consultado, ni visto siquiera, las fuentes.

No se necesita reflexionar mucho para deducir inmediatamente que ésta no puede ser la mente de Cayetano. Es indudable, en primer lugar, que tanto Sto. Tomás como su intérprete, tratan en esta cuestión de un deseo natural *elícito* de ver a Dios. Esto se desprende de sus mismas palabras y sería hasta pueril el negarlo: «Inest, enim homini—dice Sto. Tomás — naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum» (1). «Notis, autem, efectibus—afirma Cayetano—naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae» (2). Por otra parte, es así mismo innegable, que todo deseo elícito de un bien particular, consiguiente a la aprehensión del entendimiento, de cualquier manera que sea, es un acto de la voluntad. Ahora bien; según nos acaba de decir el mismo Cayetano, el hombre absolutamente considerado (es decir, en su naturaleza pura y

---

que appetitus ferri in incognitum. Si tamen consideretur perfusus lumine fidei, scopum illum indicantis, tunc verum est, humanum appetitum continuo illuc naturaliter intendere».—«Secunda opinio est Caietani in hoc articulo et in 1.ª-2.ª, q. 3, a. 8, et Conradi ibidem: Tenent quod sicut creatura rationalis secundum se non appetat naturaliter beatitudinem supernaturalem, tamem prout ordinata est *per fidem* ad eamdem beatitudinem, habet naturale desiderium videndi Deum clare». NAVARRETE. Controversiae in D. Thomae eiusque scholae defensionem. Controversia 33, fol. 188.—«Caietanus in presenti articulo, I-II.ae, q. 3, a. 8, id explicat de homine *supposita aliqua notitia fidei*, seu rerum supernaturalium non ex solis naturalibus considerato. JUAN de Sto. Tomás in I. P., q. 12, dis. 12, a. 3.—«Tertia opinio est D. Caietani I. P., q. 12, a. 1, quae in duabus propositionibus consistit. Prima si homine, sola et nuda naturalia considerentur, non inest ei naturale desiderium videndi Deum. Secunda si considerentur homo *illustratus lumine fidei*, vel habens aliquam notitiam de Dei clara visione, potest habere naturale desiderium elicitum voluntatis videndi Deum». MEDINA in I-II.ae, q. 3, a. 8. Contra esta doctrina de Cayetano establece el mismo Medina su conclusión tercera en que precisa más aquélla. «Illa sententia quae asserit, quod *homo illustratus* lumine fidei, aut habens notitiam rerum supernaturalium, *appetitu naturali et efficaci desiderat videre Deum* EX FACULTATE NATURAE, falsa est et omnino impossibilis». Inútil seguir citando más testimonios, que sería fácil, puesto que los aducidos son suficientes para llevar el convencimiento a cualquiera.

(1) I. P., q. XII, a. 1.

(2) Ibid.

escueta), no puede tener tal deseo elícito de ver a Dios, sino en cuanto se halla ordenado a la misma visión de Dios, que es su felicidad suprema. ¿De qué ordenación habla aquí Cayetano?

No, ciertamente, de una ordenación puramente *extrínseca,* pues tratándose de ésta, dejaría a la naturaleza de la misma manera que en su consideración absoluta, sin quitarle ni ponerle nada nuevo real e intrínseco. Es, por consiguiente, necesario afirmar que Cayetano se refiere aquí a una ordenación intrínseca, que eleve y trasmute de algún modo las potencias por las que esa misma naturaleza realiza su tendencia a la misma bienaventuranza. Pero si esta ordenación se verifica tan sólo en el entendimiento mediante la fe, que nos hace adherir a las verdades divinas tal como éstas son en sí, y fijar en la visión de Dios nuestra suprema felicidad, la voluntad, que es precisamente el asiento y el sujeto del deseo elícito de esa misma bienaventuranza, quedará sin esa ordenación intrínseca a ella, y por lo tanto, de la misma manera que en su *absoluta* consideración. Y entonces, ¿qué valdría la distinción de Cayetano, si lo mismo en un caso que en otro, la voluntad del hombre según su *absoluta consideración,* desearía *naturalmente* la visión de Dios? Además, si el hombre según su *potencia natural* puede desear y tender a la visión de la divina esencia en sí misma después del conocimiento de nuestra felicidad última por la fe, ¿por qué no la podría desear también sin la fe, bastando para el caso cualquier otro conocimiento acerca de su existencia? Zumel así lo comprendió, y por esto con mucha, aunque no con buena lógica, negó que fuera necesaria tal ordenación del entendimiento por la fe, para la existencia del deseo natural elícito de ver a Dios (1). A Zumel siguieron otros teólogos contra Cayetano, que no hace falta recordar. Y en realidad, entendiendo de esta manera la sentencia de aquél, no les faltaba razón para negarla, pues así entendida es falsa y contradictoria.

Toda la dificultad para entender exactamente el pensamiento de Cayetano en esta cuestión, está en precisar bien el sentido de aquella ordenación del hombre a la felicidad última, supuesta la cual, es natural—según él—el deseo de ver a Dios. Esto es lo que nosotros intentamos hacer aquí brevemente.

Cayetano, siguiendo a Sto. Tomás, distingue en el hombre una doble bienaventuranza, «aliam humanae naturae proportionatam, aliam huma-

---

(1) Por esto establece él expresamente contra Cayetano la siguiente conclusión: «Homo habens notitiam et persuasionem rerum supernaturalium, *quacumque ratione perveniat ad talem notitiam et cognitionem,* sive ex fide, sive ex revelatione, sive ex traditione, quae ab ore in os derivatur, sive ex auditu et opinione; appetitu naturali desiderium habet elicitum videndi Deum, etiam ex facultate naturali. Haec conclusio aliqua ex parte est Cajetani I p., q. 12, art. I; est tamen contra Cajetanum in eo quod docet, quod angelus, aut homo si secundum se accipiatur sine illa ordinatione ad visio-

nam naturam excedentem» (1). Conforme a esto, distingue también en el hombre una doble ordenación a la felicidad. La primera es natural, la segunda sobrenatural. Y tanto en un caso como en otro, esta ordenación puede considerarse en el entendimiento o en la voluntad, puesto que éstas son las potencias por las que el hombre primaria y principalmente realiza su ordenación al fin último. A su vez, esta ordenación del hombre a su felicidad por el entendimiento y la voluntad, puede considerarse, y de hecho así lo hace Cayetano, en cada una de estas dos potencias doblemente: a) respecto del fin en sí mismo; b) respecto de los actos que tienen por objeto los medios proporcionados con el fin. La primera pertenece al orden de intención, la segunda al orden de ejecución. Expliquemos ahora—según Cayetano—esta doble ordenación del hombre al fin natural y al fin sobrenatural en todos sus aspectos.

Tratándose de la felicidad natural, el hombre se ordena a ella en el entendimiento, por el conocimiento del bien y el hábito de los primeros principios, «*quo, inditum est ut ipsa habitudo sit appetenda, omne bonum prosequendum, omne malum, fugiendum, et si qua sunt huiusmodi huic beatitudini annexa*» (2). Y en la voluntad, por la inclinación natural de ésta a la misma bienaventuranza aprehendida por la razón: «*In parte autem appetitiva habemus naturalem inclinationem in bonum proprium*, dice Cayetano, *quae plus est quam virtus*» (3). Esto por lo que toca al orden de intención.

Cayetano señala además la razón última de por qué esta ordenación nuestra a la felicidad natural en sí misma, exige el hábito de los primeros principios en el entendimiento, y en cambio no necesita de hábito alguno en la voluntad. «In tertio articulo, in responsione ad primum adverte, quod auctor reddit rationem indigentiae habitus naturalis in intellectu ex indigentia specierum intelligibilium ad intelligendum, non quod putet habitum naturalem in intellectu, qui vocatur intellectus principiorum, esse idem, quod species intelligibiles, ut patet ex supradictis; sed quoniam intellectum egere speciebus intelligibilibus ad hoc, ut intelligat, est intellectum non esse per se ipsum in actu, ita quod possit absque superaddita qualitate exire in actum intelligendi. Et ex hoc habetur, quod per suam

---

nem et beatitudinem supernaturalium, et sine revelatione effectuum gratiae et gloriae, potest appetere naturaliter visionem Dei (Zumel in I P. D. Thom. Quaest. XII, art. I, fol. 230).

La última parte de esta nota, debido a una traspapelación, aparece en la nota segunda de la página 335, siendo este su lugar correspondiente. Lo que a esta nota sigue en el lugar citado es de Domingo Soto en De Natura et Gratia L. 1.°, que allí dice 10, c. IV. Téngase esto en cuenta para leer bien la cita de Soto.

(1) In I-IIae, q. 62, a. 1.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

essentiam non potest vim habere habitus naturalis, et experimur in nobis aliquem naturalem habitum ad intelligendum habere, respectu, scilicet, principiorum, tam in speculativis quam in practicis, optime sequitur, quod oportet in intellectu ponere aliquem habitum naturalem; quasi diceret: Respectu finis naturalis oportet ponere aut habitus naturales, aut potentias supplentes vicem habituum, sed in intellectu non potest poni, quod potentia suppleat vicem habitus, quod ex hoc manifestum sit, quia scilicet ex se est adeo in potentia ut egeat adventitia specie intelligibili, si debet intelligere; ergo oportet in eo apponere naturalem habitum. In voluntate autem ipsa potentia vices naturalis habitus optime praebet, quia *naturaliter ex seipsa inclinatur ad tendendum in finem naturalem,* et *est secundum se appetitus naturaliter coaptatus, seu conformis huiusmodi fini,* et *ideo non oportet in ea ponere naturales habitus*» (1).

Respecto de los actos que tienen por objeto los medios proporcionados con el fin connatural, el hombre se ordena a la felicidad por medio de las virtudes adquiridas en el orden de ejecución, y esto tanto en el entendimiento mediante las virtudes intelectuales, como en la voluntad por las morales. Pero esta ordenación del hombre a su felicidad natural es insuficiente así por parte del entendimiento como por parte de la voluntad, y esto tanto en el orden de intención como en el orden de ejecución, respecto de la felicidad sobrenatural. Porque esta «*excedit proporcionem naturae*». De aquí la necesidad absoluta de poner nuevos hábitos en el entendimiento y en la voluntad para que la ordenación del hombre al fin sobrenatural pueda darse. Y para que esa desproporción de la bienaventuranza sobrenatural con la naturaleza humana desaparezca, esos hábitos deben ser del mismo orden que ella, y por consiguiente sobrenaturales.

Por la fe sabemos—dice Cayetano—, que la naturaleza humana ha sido elevada al orden sobrenatural, y por consiguiente a gozar de una bienaventuranza sobrehumana. «Creditur enim quod sumus ordinati ad beatitudinem supernaturalem» (2). Esta ordenación de nuestra naturaleza al fin sobrenatural, puede considerarse: a) en el decreto divino; b) en la misma naturaleza, y esto todavía doblemente: a) respecto de la bienaventuranza sobrenatural en sí misma, o sea en el orden de intención; b) respecto de los actos que tienen por objeto los medios proporcionados para conseguir esa misma felicidad, o sea en el orden de ejecución. Entre la ordenación al fin sobrenatural tal como se halla en el decreto divino, y en la misma naturaleza, hay una diferencia fundamental que no puede pasar desapercibida, si queremos entender bien la ordenación del hombre a la bienaventuranza sobrenatural de que nos habla Cayetano. Y es que la ordenación de la naturaleza humana a la visión de Dios como su fin último, tal como

(1) In I-II.ae, q. 62, a. 3.

(2) Loc. cit. a. 1.

se halla en el decreto divino es *extrínseca,* y supone por consiguiente a aquélla desproporcionada con ésta. En cambio la ordenación del hombre a la visión de la divina esencia, tal como esta ordenación existe en la Naturaleza, es *intrínseca*, y supone por lo tanto a ésta *proporcionada* con aquélla.

Ya hemos dicho y demostrado que Cayetano no puede tratar de la ordenación tal como se halla en el decreto divino, cuando dice que el hombre «ut ordinatus ad felicitatem» desea naturalmente ver a Dios, puesto que esta ordenación deja intrínsecamente a la naturaleza lo mismo que en su absoluta consideración. La ordenación a la felicidad, a que se refiere Cayetano, hay pues que entenderla de la ordenación intrínseca, tal como se halla en la misma naturaleza. Esta ordenación intrínseca—según el egregio expositor de Sto. Tomás—, se constituye de la siguiente manera: Respecto de la felicidad sobrenatural en sí misma, exige: a) en el entendimiento, el hábito sobrenatural de la fe por el que aprehendemos a Dios en sí, y lo conocemos como objeto de nuestra bienaventuranza, condición indispensable para poder apetecer ésta, puesto que el entendimiento es causa formal del apetito; b) y en la voluntad requiere los hábitos sobrenaturales también de la esperanza y de la caridad, por los que nuestra voluntad se hace capaz de tender y desear a Dios en sí mismo como *fin nuestro* mediante la primera, y de amarlo por la segunda tal como es en sí y por sí mismo, puesto que la inclinación natural de la voluntad sin estos hábitos, es absolutamente desproporcionada con el objeto de nuestra bienaventuranza sobrenatural. En cuanto a los actos proporcionados que tienen por objeto los medios conducentes para conseguirla, se ordena el hombre a ella, en el orden de ejecución, por todas las virtudes infusas, es decir, en el entendimiento por las virtudes intelectuales y en la voluntad por las morales. Así, pues, según Cayetano, el hombre pierde aquella desproporción de su naturaleza con la bienaventuranza sobrenatural, de su entendimiento para aprehenderla y de su voluntad para tender a ella, *ordenándose* a la misma de una manera *vital, connatural y dinámica* por medio de la gracia, de las virtudes teologales y de todas las infusas, intelectuales y morales. Tal es el sentido verdadero de aquellas famosas palabras de Cayetano, «ut ordinata est ad felicitatem».

Citemos algunos testimonios. Rusumiendo el artícule primero de la cuestión 62 de la I-II.ae, dice así Cayetano: «Secundo conclusionem ponit quod *indigeat homo theologicis virtutibus, ut ordinetur in beatitudinem humanam naturam excedentem*». Y en el comentario añade poco después: «Cum enim finis in operabilibus sit principium, et beatitudo, per hoc quod est finis ultimus, sit primum principium, oportet supponere quod prima principia proxima bonarum operationum habeant beatitudinem pro objecto, sicut apparet in nobis respectu felicitatis naturalis, in parte namque apprehensiva habemus habitum principiorum, quo inditum est ut ipsa bea-

titudo sit appetenda, omne bonum prosequendum, omne malum fugiendum, et si quae sunt huiusmodi beatitudini annexa; in parte, autem, appetitiva habemus naturalem inclinationem in bonum proprium, quae plus est quam virtus; *unde consequens est ut ad beatitudinem supernaturalem proportionaliter ordinemur* IN UTRAQUE PARTE; et sic prima principia rectarum operationum ad huiusmodi felicitatem ordinantia, ut ei commensurata de ipso ultimo fine Deo; sed ut objecto supernaturalis beatitudinis erunt IN INTELLECTU ET IN APPETITU, ita inchoantia per modum habitus Deum sic sumptum in mente nostra, sicut principia naturalia stabiliunt in ea finem naturalem. Et hoc est quod in littera dicitur, quod per ista principia, quae vocantur virtutes theologicae, *ita ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ad finem naturalem.* Sicut istae virtutes sunt de fine tanquam de objecto proprio: de virtutibus autem quae sunt de his quae sunt ad finem supernaturalem, quasi proportionatae, infra erit sermo, sunt enim virtutes morales infusae, ut patebit» (1). Y tratando de éstas en la cuestión 63, artículo tercero, prueba Cayetano contra Escoto, la necesidad de su existencia por cuatro razones: a) «ex supernaturalis perfectionis complemento; b) ex proportione effectus ad causam; c) ex parte objecti; d) *ex ordine ad finem,* quia *infusae ordinant ad vitam divinam, acquisitae ad humanam*» (2), es decir, a la bienaventuranza sobrenatural las infusas, y a la natural las adquiridas. Huelga seguir citando más textos, porque los aducidos son suficientemente claros y terminantes.

De todos los teólogos, cuyas obras hemos consultado, que no han sido pocos, sólo tres hemos encontrado que entendieran así a Cayetano: Vitoria, Diego Alvarez y Pedro Ledesma. Queremos aducir su testimonio para corroborar con su autoridad, nuestra exposición de la doctrina del gran Comentarista de Sto. Tomás. Dice así Vitoria: «Quarto respondeo quod homo dupliciter consideratur: uno modo in suis naturalibus, sine dono aliquo supernaturali. Et isto modo, homo naturaliter non desiderat videre Deum. Alio modo consideratur *cum doctrina et virtutibus infusis.* Et *isto modo concedo quod naturaliter homo intenditur ad desiderandam gloriam.* Unde Sanctus Thomas in tertio d. 23, q. 1.ª a. 4, quaestiuncula 3 dicit quod homo per naturalia tantum non habet sufficientem inclinationem ad finem supernaturalem, et ideo oportet quod addatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, quae superadditio dicuntur virtutes theologicae» (3). Aunque Vitoria no cita aquí a Cayetano, es evidente que lo sigue en la interpretación de Sto. Tomás, glosando sus palabras conforme a la exposición que de su pensamiento hemos hecho.

---

(1) Ibid.

(2) In I-II.ae, q. 63, a. 3.

(3) In I P., q. 1, a. 1. Cfr. P. BELTRÁN DE HEREDIA. «Los Manuscritros del Maestro Fray Francisco de Vitoria», pág. 51. Ms. de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona.

Diego Alvarez, el gran defensor de la gracia en las Congregaciones «de Auxiliis», está aún más expreso: «Quarta explicatio est Caietani I P., q. 12, a. 1, ad evidentiam, quod Sanctus Thomas loquitur de homine fideli *elevato ad finem supernaturalem, secundum quod de facto consideratur in lege gratiae.* Etenim homo sic elevatus naturaliter secundum illum statum appetit videre Deum, non quidem ex eo, quod ille appetitus sit naturalis homini, secundum se; sed quatenus *per fidem et charitatem* elevatur ad illum finem; sicut intellectui elevato lumine gloriae, naturale est videre ut dictum est» (1).

Todavía más claro y terminante, si cabe, está Pedro Ledesma, el cual, después de asentar una conclusión contra la sentencia de Cayetano, tal como lo interpretaban Conrado, Zumel, etc., etc., añade lo siguiente: «Sentencia Caietani exponi potest dupliciter: Prima expositio est quae *communiter* datur a thomistis, quod Dominus Caietanus loquitur de homine habente fidem. Et quod vult dicere, quod supposita fide in intellectu est natulis inclinatio in voluntate ad cognoscendum Deum sicuti est. Et haec expositio insinuatur a Caietano quoniam dicit, notis autem efectibus... etc. Et contra hanc sententiam sic explicatam constituta est nostra conclusio. Nam haec sententia sic explicata, est falsa et non quadrat litterae divi Thomae. Nec satisfacit difficultati, et ita puto *non atingere mentem Caietani*... Secunda explicatio Domini Caietani, *quam ego existimo legitimam esse,* est quod Dominus Caietanus loquitur de *homine ordinato ad vitam aeternam, non solum per fidem ex parte intellectus, sed etiam per charitatem ex parte voluntatis... Quod vero, haec sit legitima et litteralis expositio Caietani constat*» (2).

Es de notar también que Báñez se abstuvo de darnos una interpretación positiva de la mente de Cayetano. Sólo se contentó con decirnos lo que negaba, que—según él—es bastante más de lo que comunmente afirmaban los otros teólogos.

Se comprende ahora que Cayetano haya podido afirmar en sentido *formal* y *causal* que la naturaleza intelectual «ut ordinata est ad felicitatem»... sic novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens» (3). Porque

---

(1) In I-II.ae, q. 3, a. 8, fol. 69 edic. Trani, a. 1617.

(2) *De Divina Perfectione,* q. 8, a. 3, fol. 5I6, edic. Salmanticae, 1616.

(3) «Cajetanus in hoc articulo dicit quod considerata creatura rationali quatenus ordinatur ad felicitatem et visionem Dei, supposita revelatione gratiae et gloriae, habet desiderium naturale visionis Dei. Etenim creatura rationalis et angelus, ut ordinati ad felicitatem et visionem, cognoscunt quosdam effectus gratiae et gloriae, quorum Deus est causa, non ut universale agens, sed secundum quod est in se: cognitis vero effectibus naturale est cuilibet creaturae intellectuali desiderare notitiam causae. Aliqua hoc loco vera pronuntiat Cajetanus. Unum est quod, cognitis effectibus quibuscumque, naturale est cuilibet creaturae intellectuali desiderare notitiam causae. Secundum est quod,

por la fe no sólo conocemos esos efectos, sino que además aprehendemos el ser de Dios en sí mismo, y este mismo ser de Dios en sí como objeto de nuestra bienaventuranza. Pues Cayetano comprehende en el conocimiento de la naturaleza intelectual «ut ordinata est ad felicitatem» parcialmente por la fe, todo el objeto de ésta, en el que indudablemente hay muchas cosas que son efecto de Dios como autor sobrenatural, por ejemplo la Encarnación del Verbo y en general toda la obra de nuestra Redención y santificación. La gran equivocación de muchos teólogos consistió precisamente en haber entendido defectuosamente esta ordenación de la naturaleza intelectual a la felicidad, pretendiendo que sólo abarcaba la fe, cuando en realidad—según Cayetano—comprehende además la gracia, la caridad y todas las virtudes infusas.

Una vez supuesta esta ordenación a la felicidad, Cayetano deduce lógicamente de ella la naturalidad del deseo de ver a Dios en el hombre. Esto es lo que vamos a hacer ver ahora.

* * *

Cayetano asienta como principio fundamental de la doctrina tomista que las virtudes teológicas tienen con la bienaventuranza sobrenatural la misma relación que la inclinación natural de la voluntad con el fin natural. «Primo repetit ex antedictis, *theologicas virtutes eodem modo se habere in ordine ad beatitudinem supernaturalem, quo se habet inclinatio naturalis in ordine ad finem connaturalem,* et HOC PRO FUNDAMENTO» (1). Y en otro lugar afirma que las virtudes teológicas guardan con el fin so-

---

supposita revelatione, et supposita fide efectuum gratiae et gloriae, naturale desiderium habet homo visionis divinae. Haec duo vera sunt: caeterum non solum qui fidem habet et revelationem gratiae et gloriae habet naturale desiderium elicitum: verum etiam quicumque habet cognitionem et notitiam hujus divinae visionis, etiam sine orthodoxa fide, si opinetur se posse consequi visionem illam, sive per se sive ope alterius, potest nihilominus habere desiderium absolutum naturale elicitum videndi Deum: quamvis tale desiderium efficax non sit. Praeterea, dupliciter mihi quod Cajetanus dixit, si loquatur in sensu formali et causali: scilicet quod creatura rationalis ex eo quod est ordinata ad felicitatem Dei, ob id novit quosdam effectus gratiae et gloriae. Decipitur in hoc Cajetanus. Quia ex hoc sequitur, quod cum omnes homines cujuscumque status Deus ad se retulerit et ordinaverit, et voluisset se esse finem omnium (non quod omnes praedestinaverit, sed quod omnes fecerit capaces divinae beatitudinis, gratiae et gloriae, et ad hunc finem eos creaverit) quod omnes, etiam Pagani et Gentiles, cognoscerent hunc ordinem et effectus gratiae et gloriae: quod est contra fidem. Quare eaute legendus est Cajetanus in hoc articulo (F. Francis. Zumel Comment. super P. P. D. Thom. Quaest. XII, art. I, fol. 234.).

Lo que hace Zumel es confundir la ordenación extrínseca con la intrínseca. Cayetano habla sólo en el sentido de esta última.

(1) In I-II.ae, q. 62, a. 3.

brenatural la misma proporción que los principios naturales con el fin connatural. «Et hoc est, quod in littera dicitur, *quod per ista principia quae vocantur virtutes theologicae, ita ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ad finem connaturalem*» (1). Tratándose del fin connatural ya hemos visto cuales son estos principios naturales por los que el hombre se ordena a la felicidad, a saber, el conocimiento de ella por el hábito natural de los primeros principios, «quo inditum est ut ipsa beatitudo sit appetenda» (2) y la inclinación natural de la misma voluntad, «quia naturaliter ex seipsa inclinatur ad tendendum in finem naturalem, et est secundum se appetitus naturaliter coaptatus, seu conformis huiusmodi fini, et ideo non oportet in ea ponere naturalis habitus» (3). De donde se sigue que el hombre así ordenado a la felicidad connatural por estos principios, naturalmente la apetece y desea por la inclinación de su misma voluntad, «*quia naturaliter ex se ipsa inclinatur ad tendendum in finem connaturalem,* et *est secundum se appetitus naturaliter coaptatus seu conformis huiusmodi fini*» (4). En cambio respecto de la bienaventuranza sobrenatural, como ésta excede toda proporción y capacidad de la naturaleza, y por consiguiente la proporción y capacidad natural de su entendimiento para conocerla y aprehenderla en sí mismo, y *la de la inclinación natural* de su voluntad para tender a ella y desearla, repugna intrínsecamente que sin una elevación de la naturaleza humana, y por consiguiente del entendimiento y de la voluntad, que la proporcionan y la ordenan a esa misma bienaventuranza, pueda darse en aquélla, ni conocimiento, ni tendencia, ni inclinación o deseo de la felicidad sobrenatural en sí misma. Pero una vez supuesta esta elevación del entendimiento y de la inclinación natural de la voluntad, por los hábitos de la fe, de la esperanza y de la caridad respectivamente, que proporcionan y ordenan el ser y la actividad del hombre con la felicidad sobrenatural, entonces *es tan natural en él proporcionalmente apetecer y desear la bienaventuranza sobrenatural, como desear el fin connatural sin la gracia y sin los hábitos de las virtudes teologales.* «Esse connaturale—dice Cayetano—est oriri seu pullulare ex intrinsecis illius naturae» (5). Ahora bien; supuesta la elevación y ordenación de la inclinación natural de la voluntad a la bienaventuranza sobrenatural, por los hábitos de la esperanza y de la caridad teológicas, aquélla tiende y desea la visión de Dios «ex intrinsecis illius naturae», «*quoniam quilibet actus et omnis forma est, ex propria natura, principium proprii actus. Habens enim caritatem, ut sic, naturaliter diligit Deum meritorie...* etc., non enim, minus caritas *inclinat ad ac-*

(1) Loc. cit. a. 1.
(2) Ibid.
(3) Ibid. a. 3.
(4) Ibid.
(5) In I. P., q. 12, a. 5.

tum proprium quam caeteri habitus» (1). Por esto dice también el mismo Cayetano, que el entendimiento creado, elevado por el «lumen gloriae», *naturalissime* videt Deum» (2). Y de semejante manera el hombre ordenado sobrenaturalmente al fin sobrenatural por los hábitos de las virtudes teológicas «*ex intrinsecis supernaturalibus illius ordinationis*» desea ver a Dios y por consiguiente *connaturalmente.*

En resumen: la gracia y las virtudes teológicas—según Cayetano—nos ordenan proporcionalmente a la bienaventuranza sobrenatural, como los principios naturales al fin connatural: a) porque la primera nos da la *proporción* con ella, condición primordial para la existencia de todo deseo verdaderamente natural, así como por naturaleza somos proporcionados con el fin connatural; b) y por la fe en el entendimiento aprehendemos y conocemos en sí misma la felicidad sobrenatural, cuyo conocimiento es causa formal del deseo o apetito de ella, sin el cual éste será imposible, de la misma manera que por el conocimiento de nuestra razón conocemos nuestra bienaventuranza connatural; y c) por último, mediante la esperanza y la caridad recibimos la *tendencia* o *inclinación natural* a la misma bienaventuranza en sí, la que la voluntad humana absolutamente por sí sola no podía realizar, por pertenecer aquélla a un orden transcendente, así como por la misma inclinación natural de nuestra voluntad tendemos y deseamos al fin propio y connatural. De donde infiere Cayetano una distinción fundamental entre la tendencia o deseo de la felicidad natural y sobrenatural, pues la primera se realiza sin hábito alguno por parte de la voluntad, y por medio de los hábitos de la esperanza y caridad respecto de la segunda. «Nam in voluntate ipsa potentia vices naturalis habitus praebet optime, quia naturaliter ex se ipsa inclinatur ad tendendum in finem naturalem, et est secundum se appetitus naturaliter coaptatus, seu conformis huiusmodi fini, et ideo non oportet in ea ponere naturales habitus; *non sic autem est respectu supernaturalis finis, ut patet in littera*» (3). Dejamos para después, cuando analicemos el pensamiento de Santo Tomás, el determinar a qué virtud teológica sigue el deseo natural de ver a Dios: si a la esperanza o la caridad.

Ahora vamos a reconstruir el argumento del deseo natural de ver a Dios según la mente de Cayetano que acabamos de exponer. Este argumento puede formularse así: Es natural el deseo de conocer las causas una vez conocidos sus efectos, según el orden de ser determinado por los mismos efectos; es así que el hombre, *sólo* en cuanto ordenado a la felicidad sobrenatural, por la gracia, las virtudes teologales y todas las infusas, aprehende en sí efectos sobrenaturales de los cuales Dios es causa «*sub ratione Deitatis*»; y *sólo* así, en cuanto ordenado a la felicidad sobrenatu-

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) In I-II.ae, q. 62, a. 3.

ral de esta manera, puede tener tal inclinación o deseo natural de ver a Dios en sí mismo «sub ratione deitatis»; luego, *sólo* en cuanto ordenado a la felicidad sobrenatural del modo expuesto, puede el hombre naturalmente desear ver a Dios en sí mismo «sub ratione deitatis».

La mayor de este argumento, entendida *formaliter,* es clara, pues los efectos, en cuanto tales, postulan y exigen naturalmente el conocimiento de la causa en lo que aquéllos tienen de ésta, o según lo que ésta es causa de ellos, y nada más. Luego el conocimiento de los efectos naturales engendra naturalmente el deseo del conocimiento de Dios como causa primera y universal de los mismos. Tratándose de aquéllos, Dios es causa suya sólo como autor natural, y, por tanto, como causa primera y motor universal, no tal como es en sí mismo «sub ratione deitatis». En cambio el conocimiento de efectos sobrenaturales, de los cuales Dios es causa tal como es en sí mismo «sub ratione deitatis», engendraría naturalmente el deseo de la visión intuitiva de la divina esencia.

La menor tiene dos partes. La primera, que los efectos sobrenaturales («quoad substantiam», se entiende), de los cuales sólo Dios es causa «sub ratione deitatis», nosotros los podemos aprehender sólo en sí mismos y conocer, ya sea en su existencia ya en su naturaleza, únicamente por la fe en el estado actual de viadores, y por lo tanto en cuanto ordenados a la felicidad sobrenatural por la virtud teológica de la fe. Y respecto de esto no puede caber duda alguna, tanto si se atiende al objeto formal «*quod*» de la fe, que es Dios en sí mismo y todo lo que pertenece al mismo orden divino, como si atendemos a la definición misma de lo sobrenatural «quoad *substantiam*» que transciende todo orden natural de la creatura, ya sea de cognoscibilidad o de otra cualquier clase. Y la existencia de lo sobrenatural «quoad substantiam» es del mismo orden que él, puesto que la existencia, aunque realmente distinta de la esencia en todo ser creado es, sin embargo, como actualidad de la misma, del mismo orden que ella. La segunda parte, a saber, que el hombre sólo en cuanto ordenado a la felicidad sobrenatural por la fe y las virtudes teológicas puede tener tal deseo natural de ver a Dios en sí mismo, se funda simultáneamente en tres principios a cual más fundamentales y verdaderos: a) porque sólo así aprehende efectos sobrenaturales «quoad substantiam» de los cuales Dios es causa, en cuanto Dios, «sub ratione deitatis», los que suministra la fe; b) porque repugna intrínsecamente que la *inclinación natural* de la voluntad pueda terminarse por sí misma en un objeto sobrenatural como es Dios en sí mismo, a no ser que la supongamos elevada *sobrenaturalmente* al mismo orden divino por los hábitos de la esperanza y de la caridad teológicas; c) porque el conocimiento es *causa formal* del apetito o deseo de la voluntad y repugna por consiguiente, que ésta pueda desear la visión de Dios en sí mismo, sin que Dios en sí mismo sea aprehendido de alguna manera por la razón; lo que sin la fe teológica es imposible.

La ilación de la consecuencia es evidente; porque supuesta esa ordena-

ción sobrenatural del hombre a la felicidad por la gracia y las virtudes teológicas infusas: a) la visión de la divina esencia es un objeto proporcionado con la naturaleza del hombre sobrenaturalizada por la gracia; b) la fe teológica nos da a conocer muchos efectos sobrenaturales «quoad substantiam» de los cuales es causa Dios como es en sí mismo «sub ratione deitatis»; c) esta misma fe nos hace aprehender a Dios en sí mismo aunque de una manera velada, y conocerlo como objeto de nuestra bienaventuranza; d) por la esperanza y caridad teológicas la *inclinación natural* de nuestra voluntad a la felicidad se halla *elevada, proporcionada* y *ordenada* a esa misma bienaventuranza sobrenatural para tender a ella y desearla; e) a la cual, por fin, mediante las virtudes infusas se mueve eficazmente el hombre, de tal manera, que aquel deseo o inclinación natural a la visión de Dios en sí mismo, determinada por el conocimiento de efectos sobrenaturales y por el conocimiento del mismo Dios en sí mismo como objeto de nuestra bienaventuranza, mediante la fe en ningún caso es ineficaz ni vano.

Tal es en nuestro sentir la verdadera mente de Cayetano acerca de la naturaleza del deseo natural de ver a Dios. Como se ve, este deseo es natural *sobrenaturalmente,* es decir, consiguiente naturalmente a los hábitos de la gracia y de las virtudes teológicas. Hablando de la visión de Dios por el «lumen gloriae», Cayetano explica esta naturalidad sobrenatural en los siguientes términos: «Verumtamen ne errandi occasio sumatur, distinguendum est, quod videre Deum naturaliter per aliquam formam creatam, potest intelligi dupliciter: uno modo per formam creatam, et *naturalem seu connaturalem;* alio modo per formam *creatam supernaturalem et non solum supernaturaliter:* et quod primo modo est *impossibile* ac refutatum, secundo vero modo est *necessarium.* Et tale est lumen gloriae. Illuminatus quidem illo *naturalissime* videt Deum» (1). Tal es el caso también del deseo natural de ver a Dios, el cual sigue no a una *forma natural creada* (la inclinación de la propia voluntad humana), sino a una *forma sobrenatural creada*, a saber, la gracia y los hábitos de las virtudes teológicas.

En el fondo, con Cayetano, vienen a coincidir también Medina, Navarrete, Nazario, Diego Alvarez, y Báñez con otros más de menor significación teológica. Dice así Medina en su cuarta y última conclusión: «Illa sententia quae asserit quod videre Deum est finis noster *omnino supernaturalis, verior est et sanctis scripturis magis conformis,* et ad docendum et ad praedicandum aptior, et litteris sanctis magis consentanea» (2). Esta sententia a que alude Medina es la que él mismo expone poco antes con estas palabras: «Quarta opinio docet quod visio Dei et eius fruitio,

(1) In I. P., q. 12, a. 5.
(2) In I-II.ae, q. 3, a. 8.

nulla ratione est finis naturalis hominis, sed est *gratuitum Dei donum,* quod in hunc finem simus ordinati... Huic autem sententiae *adversari videtur quod in nobis sit naturale desiderium ad visionem Dei,* quam Deus in premium praeparavit diligentibus se. Adversatur itidem quod ratione humana possit comprehendi visionem divinae essentiae, esse finem naturalem nostrae naturae debitum» (1).

Navarrete, después de demostrar en las conclusiones precedentes que repugna todo deseo propiamente natural de ver a Dios, hace nacer este deseo de la virtud teológica de la esperanza en la conclusión décima y última, que es como sigue: «Non est ponenda virtus supernaturalis antecedens illam tendentiam in beatitudinem, qua homo afficiatur ad beatitudinem ut ad bonum proprium, distinctam a virtute spei» (2).

Nazario.—«Desiderium videndi Deum quatenus est objectum beatificum, *simpliciter est supernaturale.* (Octava conclusio) (3).

Diego Alvarez.—«Supposita fide, qua homo cognovit se ordinatum esse ad finem supernaturalem, concedi potest in bono sensu, quod appetat finem illum, in particulari *per naturam sanatam per gratiam*» (4).

Báñez.—«At vero, si homo *existimet esse possibile videre Deum,* et sic desideret *absolute aut habeat aliquam voluntatem finis et mediorum,* iam hoc est *ex gratia, et non ex naturae viribus*» (5).

Pero lo que comunmente niegan todos, excepto Conrado y el inmortal Vitoria, tanto los que interpretan a Cayetano en el verdadero sentido, como los que le interpretan torcidamente, es que su sentencia sea la expresión de la verdadera mente de Sto. Tomás. Y henos aquí en el punto más delicado de nuestra disquisición acerca de la naturaleza del deseo natural de ver a Dios. Sin embargo, si es verdad que «in ore duorum vel trium stat omne verbum», podemos estar contentos, porque Cayetano y Vitoria son dos buenos pilares teológicos.

¿Cuál es, pues, la verdadera mente de Sto. Tomás en esta cuestión?

FR. M. CUERVO.

Salamanca. Convento de San Esteban.

---

(1) Ibid.
(2) Controversia 33, fol. 157.
(3) In I P., q. 12, a. 1.
(4) I I-II.ae, q. 3, a. 8, fol. 69.
(5) In I P., q. 12, a. 1.

El Proceso de Fr. Bartolomé de Carranza y el P. Pedro de Soto

El juicio favorable (1) consignado a propósito del Catecismo de Carranza por un docto y malogrado dominico, que honró con su pluma y con su talento durante muchos años las páginas de esta Revista, paréceme pudiera aplicarse con igual razón a su famoso Proceso. Yo, al menos, tengo para mí que la mejor justificación de la inculpabilidad del desgraciado Arzobispo está en la lectura serena y cabal de aquellos folios (2), cuya sola vista tanto espanto puso en el corazón nada cobarde de Menéndez y Pelayo.

Un estudio imparcial y detenido del *Libro de Testificaciones,* primer origen de aquel Proceso, ha dejado en nuestro ánimo la convicción de que las acusaciones tan ponderadas de los presos de Valladolid, lejos de comprometer en lo más mínimo la ortodoxia, hasta entonces bien probada de Carranza, sólo sirven para poner de relieve el ánimo del Inquisidor mayor, nada benévolo al dominico.

Las Respuestas al *Interrogatorio de abonos,* presentado (3) por el mis-

(1) «Léanse los Comentarios por quien tenga preparación para leer estas cosas y no hallará tales herejías, sino una exposición clara, sencilla, breve, docta y piadosa de la doctrina cristiana... Sosegadas ya las pasiones, a Carranza le basta esta defensa: leerle... Serenamente leído, resulta manifiestamente que no es luterano, ni alumbrado, sino solamente de tinte místico. Hoy día no cabe dudar de su inocencia, ni de la bondad de sus intenciones». P. Emilio Colunga: *Intelectualistas y místicos,* en La Ciencia Tomista, año V, Tom. IX, págs. 388-91.

(2) «En el Proceso de Carranza hay un vicio de origen, un criterio que el tiempo ha declarado falso... Poco importa que el Proceso pueda ser una maravilla abogadesca; es un castillo edificado sobre arena, porque el fundamento doctrinal es falso». Ibid.

(3) El Arzobispo presentó esta escriptura en 26 de junio de 1562, protestando que al hacerlo no se movía «por sobervia, ni por jactancia, sino por la necesidad que tengo... que es la cosa que más he sentido de hazer en este processo... hágolo contra toda mi condición». Proc. Carr. T. XI, fol. I. La publicación entera de este Proceso constituyó por mucho tiempo el sueño dorado del inolvidable P. Justo Cuervo. La muerte le impidió llevar a cabo aquella obra ciertamente gigantesca y con la cual tanto servicio hubiera prestado a la erudición española.

mo Carranza, cuando el número de sus contrarios se multiplicaba por no sé qué arte, o conjuro de los Inquisidores, constituyen la más acabada apología del Arzobispo y forman algo así como su Hoja de servicios en bien de la Religión y de la Patria. La misma calidad de los testigos abona la veracidad de sus dichos. Por allí discurren muchos de los más altos personajes del Estado y de la Iglesia, desde el Rey y los Condes de Feria y Oropesa hasta los prelados de Valencia y Guadix, desde los grandes profesores de Salamanca como Sotomayor y Peña hasta los varones apostólicos como Las Casas, el generoso defensor de los Indios (1).

El Proceso de Recusación del Inquisidor Valdés es una prueba palmaria de lo que en este asunto de Carranza jugaron las pasiones harto ruines (2) de un viejo, casi octogenario, astuto y vengativo, bastante más preocupado de los intereses de su Casa y familia que de los de su Iglesia de Sevilla que apenas conocía. Valdés ocupaba indignamente el primer puesto en el Consejo de la Inquisición como antes ocupara el del Consejo de Castilla. Desde 1554 llegaban a oídos del Rey voces muy respetables en demanda de una visita urgente de su majestad a aquel Consejo. Los asuntos de Inglaterra imposibilitaron el que Felipe II prestara por entonces atención a tan justas reclamaciones; quizás al lado del monarca faltó en aquella ocasión un Pedro de Soto que le cargara la conciencia con la obligación de acudir prontamente al remedio (3).

Al fallecer en 1921, el P. Cuervo estaba ya a mitad de camino en su nobilísimo propósito, según lo revela la copia esmerada y completa que de aquel Proceso se encontró entre sus papeles y manuscritos. De ella nos valemos nosotros así en este estudio de ahora como en otros que le seguirán, lo que consignamos en obsequio a la memoria de tan esclarecido varón, y en agradecimiento a su labor nunca bastantemente alabada.

(1) Carranza tenía en singular estima el testimonio del P. Las Casas. En el Libro de Recusaciones dejó aquél consignado que «Fraí bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa es y ha sido tan abonado, que sólo su testimonio bastaba para abonar a su S.ª e a otros que tubieran necesidad de abono; que su zelo es como de un apóstol en las cosas de religión, e que si él ha tomado esta causa como propria que no lo sabe, pero que sí es así, que lo tiene por merced de Dios que hombres tan buenos e siervos de Dios buelvan por la causa de su S.ª»

(2) «El Rmo. de Sevilla a sido la causa principal de la infamia del de Toledo, lo qual e podido entender porque desde el principio que comenzaron estas herejías e estado presente a todo lo que pasava y... podido tener noticia de la verdad». Declaración de Fr. Antonio de Santo Domingo, Lib. XII, fol. 105 v.

(3) El año 54, al ir Carranza a Inglaterra, fuéle entregado para que lo hiciese llegar al Rey un Memorial en que se suplicaba a su majestad se sirviese visitar el Consejo de la Inquisición, a fin de poner remedio a los agravios que el Arzobispo Valdés hacía como Presidente del mismo. Valdés abusaba de este oficio, como antes abusara de la Presidencia del Consejo, por lo cual mereció que el Emperador le destituyera de ella y nombrase en su lugar al licenciado Nuño, Arzobispo de Granada. Vid. Proc. de Carr. Lib. XII, fol. 105.

En virtud de un Breve del Papa Paulo IV, Valdés vino a ser juez de la causa de Carranza que él mismo provocara. La víctima no juzgó conveniente pasar por ello y en 30 de septiembre de 1559 escribió un terrible Memorial de recusación, que examinado por dos jueces árbitros deputados para el caso, produjo el efecto deseado. Los jueces dieron por suficientes las razones del recusante, «sin embargo de lo dicho y allegado contra ellas por parte del fiscal de Carranza» y mandaron al dicho «señor Arzobispo de Sevilla que se abstenga del conocimiento de la causa... y que por sí, ni con parecer de otros, ni por interposita persona no haga, ni provea cosa alguna en ella, ni en lo de ella dependiente, ni se halle presente con los que de ella pudieren y devieren conocer» (1).

La Correspondencia de los Embajadores españoles con su monarca, y de éste con aquéllos bajo los pontificados de Pío IV, Pío V, y Gregorio XIII derrama mucha luz sobre la conducta de Felipe II en este asunto; conducta indigna por cierto de un príncipe de sus prendas, y que tanto blasonaba de católico. Con S. Pío V, sobre todo, estuvo injustísimo el rey español; y ello sólo porque el Papa, después de un largo y concienzudo examen de la causa, no encontraba culpa que castigar en el Arzobispo y decía mal de *las informaciones* venidas de España (2).

---

(1) Lib. XII, fol. 10. Carranza se revolvió también contra otro de los principales consejeros de la Inquisición, Don Diego de los Covos, y en 24 de noviembre los jueces árbitros «vista la declaración de Don Diego mandaron se abstenga de esta causa y de dar su consejo». Ibid.

(2) El mismo M. Pelayo, que tan poca justicia hace a Carranza, condena la actitud del monarca español en todo el negocio del Arzobispo, escribiendo que «nada disculpa los bajos y sórdidos amaños de que en Roma se valió para dilatar hasta el último momento la remisión del proceso y la sentencia». Heterod. II, págs. 415. Ed. 1.ª. Felipe II había tenido en verdadero aprecio las virtudes y talento de Carranza, como lo demostró nombrándole primero confesor suyo, cargo que rechazó humildísimamente el dominico (1548), a pesar de la fuerza que le hacían para que lo aceptase el emperador y el Duque de Alba, designándole luego por su Predicador con una renta de quinientos ducados al año (Proc. Lib. XVIII, fol. 62) y por fin, llevándole consigo a Inglaterra, donde tuvo de él tal opinión, que en los Consejos prefería su juicio y parecer al de todos, incluso al de su mismo confesor, según las declaraciones de muchos testigos calificados en el Libro de Abonos. El mismo nombramiento de arzobispo de Toledo, hecho contra la voluntad del agraciado, no obedeció más que a los muchos deseos que el Rey tenía de premiar los servicios de Carranza. Todavía en febrero de 1559, cuando el plan de los Inquisidores contra el desgraciado arzobispo estaba ya tan adelantado, Felipe II «embió a mandar al arzobispo de Sevilla que en cosa que toque a V. S. Rma. no se entienda hasta darle razón de ello» (Carta de Don Antonio, Prior de Toledo, a Carranza, Lib. VIII, fol. 262). En el cambio del monarca respecto al dominico, influyó mucho en un principio el dictamen de su confesor, y después (sobre todo a partir de la recusación del de Sevilla), su afán por sacar a la Inquisición española de la malaventurada empresa en la que ella misma había comprometido su crédito. Con la absolución del arzobispo, Feli-

No poco dicen, así mismo, en favor de Carranza sus auto-defensas y Réplicas al Fiscal, en las que el gran controversista, luz en Trento y en Inglaterra, después de haberlo sido en sus Conventos de S. Gregorio de Valladolid y San Pablo de Palencia, se desenvuelve contra sus acusadores con ciencia y desembarazo imponderables. La lucha es allí muy desigual. El Fiscal no repara nunca en las contundentes respuestas del acusado, limitándose siempre a repetir las declaraciones contrarias de los testigos, o bien los terribles e infundados cargos que se desprendían de las apasionadas calificaciones de Cano (1), Chaves, Ibarra y Vadillo.

También hubieran podido constituir un justísimo título de defensa contra los pareceres de Cano y Cuevas, que tanto dañaron al Arzobispo «Las Calificaciones dadas por diferentes Prelados y calificadores al Libro del Catecismo», pero Valdés no quiso admitirlas por la razón concluyente de que habían sido hechas a ruegos del interesado, y no por comisión del Santo Oficio. Y aun se propasó a tomar contra estos generosos calificadores rigurosas disposiciones que hicieron temer a algunos de ellos, claudicar a otros, y poner mancha de heterodoxo en quien como el egregio dominico fray Pedro de Soto era reputado en toda Europa por uno de los más firmes y beneméritos campeones de la fe católica.

A la Universidad de Alcalá, que había aprobado la doctrina contenida en el *Catecismo,* mandó en 11 de Abril de 1559 una provisión por la que «so pena de excomunión mayor latae sententiae y de doscientos ducados de oro, mandaba que ninguna persona, universidad, ni colegio de cualquier estado y dignidad que sea, dé censura, ni parescer á cerca de ningund libro de cualquier facultad que sea sin que primero presente la dicha censura e parescer en el consejo de la general Inquisición para que vista se provea cerca de ello lo que convenga» (2). Al P. fray Juan de La Peña, regente de San Gregorio, y luego catedrático de Vísperas en Salamanca, teólogo insigne, de los de más autoridad que en aquel siglo tuvo la Orden

---

pe II creyó se vendría abajo todo el prestigio del Santo Oficio, y porque así lo creía, empleó toda su potencia para impedirlo. «Lo que su Santidad hace, escribía a Zúñiga en 16 de diciembre de 1569, a propósito de la benévola actitud de S. Pío V para con el de Toledo (Lib. XV, fol. 11), es dar con ella (la Inquisición) en tierra y... yo no puedo ni debo dejar de favorecer a la Inquisición, como lo haré siempre todo el tiempo de mi vida».

(1) Del Parecer de Cano dijo el P. E. Colunga en el lugar citado que era católicamente insostenible. Aunque de una manera indirecta, fué brillantemente impugnado en otro que por aquellos días recibió la Inquisición firmado por el P. Fray Juan de la Peña. Este insigne teólogo hace en su dictamen, que presto será del público dominio, constantes alusiones a Cano, al que coloca en el número de aquellos que «de mucha luz se deslumbran, e luego tienen a los demás por alumbrados en tocando en cosa de espíritu y de libertad espiritual».

(2) Carr. Tom. 2.° fol. 856 y T. 1.° fol. 322, v.

dominicana en España, mandó llamar un día «y delante de los del consejo de la Inquisición le dió por manera de reprehensión y aviso que no anduviesse en aquellos negocios del Arzobispo, y entre otras palabras le significó que no solamente el santo offo. castigava a los herejes, sino también a los fautores y que estorvan a los del santo offo.» (1).

Otro tanto hizo saber al P. Antonio de Santo Domingo, Rector del mencionado Colegio, y como el P. Peña defensor infatigable del de Toledo. El P. Pedro de Sotomayor, orgullo de la cátedra de Prima de Salamanca, cuya prematura muerte lloraron por mucho tiempo nuestros religiosos, declaró en el Santo Oficio «que el padre frai melchior Cano siendo prior de san esteban, y viniendo de Valladolid reprehendió en público capítulo a este testigo y al presentado frai ambrosio de salazar por quanto avían scripto ciertas cartas al padre maestro fray Domingo de soto encargándolo mucho que mirase con mucha atención la censura que dava del libro del Rmo. de Toledo porque al parescer deste testigo y del dicho presentado frai ambrosio de salazar el libro era catholico y de muy sana doctrina, y que assy lo aprobavan muchos teólogos y muy graves, y muy doctos destos reynos y que no pensase que toda la theología se avía sumado en Cano y Cuevas, y que pues la cosa era gravisima que mirase lo que dezía con mucha attention» (2). Era el presentado fray A. de Salazar, que aquí se menciona, una de las más risueñas esperanzas de la Provincia dominicana de Castilla, y tan decidido partidario de Carranza, que no contento con haber dado parecer favorable a su Libro del Catecismo, dijo del Arzobispo ante los Inquisidores de Salamanca, que era «dignísimo, zeloso de la fé, e deffendedor della, en quién poner mácula sería notable escándalo, e dar un bofeton á la virtud, e a la buena doctrina que contra los herejes ha enseñado» (3).

Pero el blanco de las miras de los enemigos de Carranza fué el P. fray Pedro de Soto, compañero del Arzobispo en Inglaterra hasta poco antes de su promoción a la silla de Toledo, y de tanta autoridad en religión y letras que él solo bastara para abonar la justicia de aquella causa. El Inquisidor General y los suyos hicieron lo imposible por dar al través con el prestigio de este insigne religioso, envolviéndole en la ruina misma del Arzobispo. Como ello no fué consignado por ningún historiador que sepamos, bien vale la pena de que nos detengamos en su narración, siquiera sea por la luz clarísima que viene a proyectar sobre el último período de la vida de aquel gran dominico.

* * *

Fray Pedro de Soto estaba unido al arzobispo Carranza, más que por

(1) Lib. XI. Declaración del mismo P. Peña.

(2) Ibid.

(3) Declaración ante los Inquisidores de Salamanca, 11 de noviembre de 1558. Lib. I.

la profesión dominicana de ambos, por el afecto religioso. Como aquél, era el de Toledo, a fuer de gran teólogo, varón devotísimo y amigo de los tales. Al revés de su émulo Cano, Carranza entendía que el dominico, antes que docto, debía ser hombre de oración y de recogimiento.

Mientras estuvo al frente de la Provincia dominicana de Castilla, favoreció por igual la piedad y el estudio, y aun se inclinó a la parte de aquellos religiosos que más demostraban serlo. El P. fray Felipe Menéses, profesor insigne en Alcalá y Valladolid, y autor del libro *Luz del alma,* que mereció las alabanzas de Don Quijote en la imprenta de Barcelona, señala por única causa del desafecto y mala voluntad de Cano hacia Carranza la buena vida y mucha religión del Arzobispo. Y añade que «es pública voz y fama entre fráiles de sancto Domingo de la provincia de España que el dicho maestro Cano siempre ha hecho muy mal rostro a qualesquiera muestras de particular y enminente virtud entre seglares y rreligiosos, e entre fráiles ha mordido y perseguido a todos aquellos que vee con estas plumas. Y como en público se a avido con los de la compañía, acá entre los rreligiosos se a avido con todos aquellos que mas se señalan en virtud y religión». Y el P. Serrano, conventual de Burgos y deudo del Inquisidor General, según Carranza, declaró «que... de muchos años a esta parte el señor arzpo. de Toledo, siendo religioso y el padre maestro frai Melchior Cano siempre an sido diferentes y no amigos... porque el padre frai Melchior Cano tiene por erejes a los teatinos... y así está mal con los ombres que parescen que les tienen afección y devoción; y el arzobispo de Toledo es al revés, porque es muy devoto de los hombres que parescen devotos; y sobre estas oppiniones está dividida la horden de sancto Domingo (en Castilla), porque unos quieren mortificación, oración y recogimiento y penitencia, y otros piensan que está todo en estudiar y predicar» (1).

Con la partida de Carranza a Inglaterra los adeptos de Cano fueron aumentando en número, hasta triunfar en la elección capitular de 1557 que puso en las manos de aquél el mando de la Provincia. Sólo una pequeña minoría contradijo su votación, que al fin no tuvo efecto por haberlo que-

---

(1) Lib. XI. Para entender la actitud de Cano, así en este negocio como en el que tuvo con la Compañía de Jesús, no se ha de acudir, como muy bien advierte el citado P. Colunga, al lugar común de los odios y envidias. Tratándose de hombres tan eminentes, hay que buscar razones más elevadas; hay que buscar el motivo porque ellos creían que defendían la causa de Dios y de su Iglesia, aunque alguna vez la pasión sutilmente penetrase y les hiciese de paso servir a sus miras particulares... La solución está en la mentalidad anti-mística de Cano, en su desconfianza singularísima respecto de los contemplativos, etc. «Intelectualistas y místicos» del P. Colunga, lugar citado, pág. 380. Ese trabajo del llorado dominico es a nuestro juicio uno de los más serios y fundamentales que la erudición española ha consagrado a aquel siglo de oro.

rido así el maestro General de la Orden. Por mucho tiempo se vino atribuyendo la casación de este nombramiento a la mala voluntad de Paulo IV para con el taranconense, pero las declaraciones de muchos testigos en el Proceso de Carranza la atribuyen a influencias de éste sobre el General (1). En lugar del electo, encargóse del gobierno de la Provincia, con atribuciones de Vicario, el P. fray Cristóbal de Córdova, religioso de virtud acrisolada, acreditado ya como hombre de mando en muchos conventos de España. Estas medidas de Roma estuvieron muy lejos de apaciguar los ánimos apasionados de los partidarios de Cano.

Seis meses antes de la segunda elección de Provincial, el P. fray Domingo de Soto, en carta a Carranza (2), daba por seguro el éxito de aquél si Roma no se adelantaba a atajarlo. No se durmió Carranza, y escribió al General para que tomase las providencias necesarias. Este, por toda contestación, mandó desde Apulia, a principios de Marzo del 59, una patente dirigida al Capítulo y al maestro fray Pedro de Soto, por la cual mandaba que no eligiesen por provincial a fray Melchor Cano, y que si hacían otra cosa tornaba a anular su elección, instituyendo Vicario de la Provincia al mencionado maestro Soto (3). Desgraciadamente la patente del Reverendísimo no llegó a España, sino después de haber sido elegido el maestro Cano; pero en virtud de ella éste perdió su derecho al Provincialato, y Soto asumió sus poderes. Cualquier otro golpe hubiera sufrido con mayor resignación el dimisionario de Canarias. Con Soto a la cabeza, terminarían por triunfar en la Provincia las ideas y aficiones de Carranza. Como éste, y aun más que él, el austero confesor de Carlos V amaba la estrecha observancia en los conventos, y haría por asentarla en ellos. Su rectitud habíale hecho célebre en la corte del emperador, donde jamás pudieran con él ni el temor ni los halagos. A mayor abundamiento, Soto tenía en singular estima a muchos religiosos de la Compañía, y éstos correspondíanle con muestras de afecto y veneración; con S. Francisco de Borja, sobre todo, estaba en comunicación casi fraternal.

Cano, pues, se revolvió contra el General y protestó de su casación ante el Prior y Subprior de Valladolid (4). Luego favorecido por el Inqui-

(1) Véase la declaración de Fray Diego Ximénez prestada el 8 de octubre de 1562, en Lib. XI.

(2) De Salamanca, 30 de octubre de 1558. Proc. de Carr. Tom. II, fol. 861.

(3) Proc. Lib. XII. fol. 288. Carranza no se valió para todas estas gestiones de Fray Hernando de San Ambrosio, el cual no llegó a Roma hasta el 18 de junio de 1559, sino del licenciado Céspedes, como lo demuestra la carta del arzobispo fechada en 23 de mayo, en que agradece a éste «la diligencia que pusisteis en el despacho del general, el qual vino a muy buen tiempo y assí lo direis al p.e general, si ay estuviere, regraziándole la buena provisión que hizo casando a Cano y nombrando Vicario General a Soto». Lib. I, fol. 492 v.

(4) Vid. carta de Fray Luis de la Cruz a Carranza en Lib. I, fol. 492.

sidor mayor, y provisto por él de dinero suficiente y aun de cartas de recomendación para el Rey y para el Papa, fuese a Flandes y a Roma, donde se querelló amargamente de la injuria que recibiera del General y de Carranza. Por unas declaraciones del P. Sotomayor sabemos que habló también mal ante su Santidad de fray Pedro de Soto, al que describió como «aborrecido por todos los dominicos de Castilla, y ojalá no sospechoso de hereje» (1). Si en la primera de estas afirmaciones Cano era manifiestamente injusto, en la segunda, en cambio, daba pruebas de estar al tanto de lo que pasaba en la Inquisición. Cabalmente por aquellos días el P Soto empezaba a ser en ella objeto de algún recelo a causa de su mucha familiaridad con Carranza. Había nacido esta familiaridad principalmente en Inglaterra, donde ambos trabajaran como verdaderos campeones de la causa católica; acrecentóse luego cuando a su regreso a España fué testigo de la grande consideración en que el Arzobispo estaba entre los mejores religiosos de la Provincia, y dió en íntima al verle objeto de contradición en aquello mismo que a sus ojos le hacía más recomendable, como eran su virtud y doctrina.

Desde el primer día en que empezó a ser discutido, Carranza encontró entre los más decididos defensores a su fiel hermano y amigo. Ya antes de ser autoridad en la Provincia fray Pedro de Soto había dirigido al Inquisidor Valdés una carta, valiente a toda prueba, concebida en los siguientes términos: Muy ill. Sr.—aunque no son muchas las que a V. S. e scripto, temo no sean demasiadas para quien de tanto más alto lugar mira las cosas. Sola esta salva quiero hacer, de que a ningún otro que estuviese en este lugar, yo osaría screvir. Entendiendo lo que de un libro del señor arzobpo. de Toledo se trata, allá quiero dar a V. S. como a quien toca mirar sobre todos la justicia y tranquilidad destos Reinos, testimonio de lo que según mi pobre juicio alcanço como testigo de vista del libro y de los errores de nuestros tiempos, los quales ya V. S. ve si he visto, y crea que he tratado del remedio tanto tiempo y con tantas personas como otras. Yo he leído la mayor parte deste libro, porque el señor arçobispo lo quiso, y aún no lo he acabado todo, más he visto lo que los que lo han visto, han notado, y con esto digo que lo que siento, mirándolo quanto alcanço, es que cierto en él ay cosas de mucho provecho y edificación y ninguna que, bien mirada, no tenga sana doctrina, y specialmente digo que no ay peligro que de la lección dél pueda venir peligro de los errores destos tiempos a quien le leyere. Esto es lo que de él siento, y de lo que se haze, me parescen dos cosas; la una es que V. S. deve mirar mucho que de poner en disputa la doctrina, y ansí también las personas que, en los estados que an vivido, y lugares que an tratado, an dado exemplo de toda virtud y christiandad se da mucha authoridad a las heregías de-

(1) Libro de abonos, fol. 302. Declaración del 15 de octubre.

lante del vulgo y vienen a pensar que deve ser aquello cosa que con razón mueve a tales personas; pues bien claro está que, a la persona que con más daño de todo, grandes y pequeños, y agravio del rey nuestro señor se puede tocar, es el señor arçobpo., no siendo la necesidad tan grande que no se pueda excusar; y desto no quiero dezir más, que está tan claro. Ninguna necessidad ay, ningún peligro se corre sino el que quisieren levantar los que lo miraren con antojos no tan puros como es Razón. Y esto es lo segundo que en esto siento, que ansí en esta materia como en otras en que intervienen frailes, V. S. por amor de Dios no finalmente se determine en favor o desfavor que se suele dar, sino que pues bien podrá ver quien anda en más quietud y recogimiento y busca más humildad, que de los tales se informe» (1).

Hasta aquí el íntegro y magnánimo dominico. Y como si lo anterior no bastara, aún dió por otras dos veces público testimonio de la pureza doctrinal del Libro del infortunado Arzobispo en unos *Pareceres,* que debieron ofender los espíritus irritados del santo Oficio. El segundo de ellos, apenas conocido, encuéntrase como adosado al que firmaron los PP. Peña y Antonio de Santo Domingo (2).

El P. Soto terminó por ser también procesado. Difícil era encontrar en tan ejemplar religioso motivos serios que justificasen este proceder del santo Oficio, pero pronto empezaron a menudear las acusaciones. El 28 de septiembre de 1559, el ilustre literato y embajador de España en Trento, durante la primera convocatoria del Concilio, D. Diego Hurtado de Mendoza sacó a relucir la controversia doctrial que sobre la gracia fray Pedro tuviera en Alemania con el Deán de Lovaina (3). Lo mismo hizo en 14 de octubre el confesor del Rey y enemigo capital de Carranza, fray Bernardo de Fresneda, franciscano (4). Este declaró además tener por sospechoso a Soto a causa de su mucha familiaridad con Pole, el insigne purpurado inglés que tanto contribuyó a la restauración de la fe católica en su país, bajo el pontificado de Paulo IV, y que en sus últimos días hubo

(1) De Toledo, 9 de Diciembre de 1558. Lib. XX, fol. 34.

(2) «Yo he visto e leido todo el libro, e visto todo lo que se ha notado, e me paresce muy bien lo que estos Padres dizen. E porque este mismo es mi parecer, lo firmé de mi nombre.—Fray Pedro de Soto».

(3) Lib. XXI, fol. 359. Sobre esta controversia, véase el documentado estudio del P. Carro, publicado recientemente en esta misma Revista.

(4) Lib. XXI, fol. 392. Allí mismo se habla del Proceso de Fray Pedro de Soto. «El papel de las questiones que dió el dicho Ruardo... se quitó de este processo porque no pertenesce a él y se puso en el processo tocante a Fray Pedro de Soto». Véase también en el mismo Lib. XXI, fol. indicado, la carta de Roardo a Fresneda, en la que aquel asegura haber llegado a una inteligencia doctrinal con Soto una vez que ambos pudieron tratarse de palabra.

de pasar también por el amargo trance de un Proceso, del cual vino a librarle Dios trasladándole a su gloria.

El Proceso de Soto siguió su curso sin que tengamos de él otro dato sino que en 3 de julio de 1562 estaba ya concluído según es de advertir por la siguiente cláusula de una carta de los jueces subdelegados en la causa de Carranza al Arzobispo de Santiago: «los inquisidores desta inquisición embiarán al consejo el proceso de fray pedro de soto».

El antiguo confesor de Carlos V debió contar días muy tristes en su misma patria. De una carta del embajador Vargas al Rey, escrita desde Roma el 23 de agosto de 1560, se deduce que Soto apeló al Papa, pidiéndole permiso para acercarse a Roma y ser examinado allí. El Pontífice no accedió a la petición (1). Entonces debió acogerse a Francia, y por de pronto allí estaba cuando recibió el Breve de Pío IV nombrándole teólogo suyo para la tercera convocación del Concilio. Así lo refiere el mencionado embajador en carta a Felipe II: «frai Pedro avrá que vino aquí, quasi XX días llamado según dize de su santidad por un breve que le tomó en Aviñón, de que dos, o tres días después que llegó me dió quenta» (2). Su presencia en Roma disgustó sobremanera a Vargas, el cual, sin dejarlo para más adelante, le dijo como su venida a aquella ciudad no le podía ser honrosa y que todos la tenían «por procurar como de la manera que se devía governar en estas cosas del Arzobispo de Toledo y con sus agentes y que esto le podría hazer mal sabor».

Que Soto no se olvidó del infortunado Carranza en la ciudad eterna consta por el mismo embajador el cual escribe que «al Papa, y a todos los que se lo preguntan decía que el arzobispo era inocentísimo y un ángel, y su libro santísimo metiéndose en lo de los jueces y modos de proceder». El embajador, como ministro de su majestad, que tan particular cuidado tenía de las cosas del santo Oficio, le llamó a cuentas por esta conducta, pero Soto aunque recibió bien la amonestación, hizo poco caso de ella como hombre cierto, añade Vargas, que no pensaba volver a España.

En Roma encontró nuestro dominico un ambiente más propicio que en su patria. Allí, en vez de contrarios y perseguidores, dió con amigos apasionados que le magnificaban predicándole «por el más santo y docto del mundo, merecedor de que su Santidad le hiciera cardenal». Vargas, que espiaba todos sus pasos, refiere al rey que el mismo Papa le hacía gran favor, y decía que le quería tener consigo.

En 20 de marzo de 1562 le describe viviendo retiradamente en la Minerva, y predicando la cuaresma en Santiago de los españoles con harta satisfacción; aun así, el embajador se muestra descontento con su venida

(1) Lib. XV, fol. 137 v.
(2) Ibid. fol. 184.

y estada aquí y pretensiones viejas y algunas opiniones suyas en que contínuamente dura «especialmente aquella de la gracia particular y eficaz ser necesaria, ultra de la general preveniente en la conversión del pecador, que fué la contención grande que tuvo en Flandes con el Deán de Lovayna difunto, y otros, sobre que el dicho Deán escrivió y parece en sus obras...» (1).

La estancia del P. Soto en Roma prolongóse hasta mayo del citado año en que de orden del Pontífice salió para Trento como teólogo suyo. Al despedirse de su Santidad, díjole éste que «pues yba al concilio ayudase en lo que pudiese al arzobispo» (2). Que Soto tuvo muy en cuenta el encargo del Papa parece claro por lo que el Deán de Oviedo, sobrino del Inquisidor Valdés, y agente suyo en Roma, escribía en 1.º de julio de aquel año. «Ahora con la yda de fray Pedro al concilio tengo aviso que tornan a mover la plática de traer acá la causa del Arzobispo, e que se descida allí» (3).

Su influencia sobre los PP. del Concilio en este punto dejóse sentir especialmente un año más tarde al ser aprobado en aquella Asamblea el Libro del Catecismo que él tanto defendiera. Cierto que por entonces había ya pasado Soto a mejor vida, pero su espíritu generoso aún alentaba allí y parecía como transmitido a otro dominico, también gigante por sus letras y virtud, al insigne exégeta y secretario del Indice en aquel Concilio Padre Bartolomé Foreiro, apellidado por un español de entonces «cuerpo e ánima de fray Pedro de Soto» (4).

Fr. Maximiliano Canal.

---

(1) Ibid. fol. 206.

(2) Ibid. fol. 217.

(3) Lib. XVII, fol. 54.

(4) Carta del Dr. Zumel al Lic. Guzmán desde Trento, 19 de agosto de 1563. Lib. XVIII, fol. 62.

NOTAS CRÍTICAS

Sobre la distinción real entre la esencia y la existencia.

Conocida es de nuestros lectores la resonancia que tuvo en el mundo sabio la obra de M. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme*. En torno a ella es mucho lo que se ha escrito en los tres años que hace que apareció aquella obra. El P. Descoqs, S. J., viene a aumentar esta producción literaria con un cuaderno en *Archives de Philosophie,* titulado: *Thomisme et Scolastique* (1). Según confesión del propio Rougier su «obra está consagrada al estudio histórico del problema que la Escolástica ha discutido sobre todos, a saber, el problema de la conformidad de la razón con la fe, y al examen crítico de la solución que ha propuesto el tomismo, y que el Magisterio eclesiástico ha solemnemente adoptado» (p. XVII). M. Rougier sabe muy bien que Sto. Tomás ha solucionado ese problema con la formación de un sistema filosófico y teológico, perfectamente coherente, en el que se abarca la universalidad de las cosas, basado todo él como en su piedra angular, en la distinción real de la esencia y de la existencia. Una vez admitida esta distinción, M. Rougier confiesa que habría que dar por resuelto definitivamente el magno problema de las relaciones de la razón con la fe. Pero la síntesis tomista es doblemente paradógica para el escritor francés. En primer lugar, por su pretensión de construir un sistema filosófico-teológico armónico con la fe, con elementos de la filosofía de Aristóteles que le es totalmente opuesta, para lo cual se impuso a Sto. Tomás la necesidad de desfigurarla y transformarla. En segundo lugar, porque la tal distinción real entre la esencia y existencia en los seres creados, fundamento primero de toda la explicación *filosófico-teológica* en el sistema tomista, es completamente absurda y extraña a la misma filosofía de Aristóteles. De donde se sigue que la solución dada por el tomismo, doc-

(1) *Archives de Philosophie,* vol. V. Cahier, 1. Thomisme et Scolastique. A propós de M. Rougier. G. Beauchesne, París, 1926, págs. 174.

trina oficialmente sancionada por el Magisterio de la Iglesia, al magno problema de las relaciones entre la razón y la fe, es totalmente ruinosa y absurda.

¿Cuál es la respuesta del P. Descoqs a la tesis fundamental de M. Rougier? Veámoslo.

Con M. Rougier admite el docto jesuíta, en primer lugar, que la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados es extraña a la filosofía de Aristóteles. ¿Argumentos? La eternidad de la materia profesada por el Estagirita (pág. 53), y la falta en él de la idea de contingencia esencial respecto de los seres. En cuanto a la eternidad del mundo, ya había dicho Sto. Tomás contra Averroes (Physic. l. VIII, lect. 2.ª, n.º 4, edic. leon.) que no era obstáculo alguno para hacer depender su producción inmediatamente de Dios, «secundum intentionem Aristotelis». Por lo que toca a la idea de contingencia se expresa en estos términos el P. Descoqs: «no solamente contingencia, creación, participación no tienen ningún lugar ni mención en su filosofía, salvo la última que se vé a través del platonismo, sino que él habla como si estas nociones no tuvieran ningún sentido o fuesen completamente falsas» (pág. 54). Es notable el P. Descoqs cuando se pone a dogmatizar. Diríase que está definiendo *ex cathedra* las cuestiones más opinables y a veces *contra* las más ciertas, tanquam Summus Pontifex. Sto. Tomás, que sin duda conocía mejor que el P. Descoqs la filosofía de Aristótoles, y que todos sus historiadores, e interpretaba a Aristóteles por el mismo Aristóteles, escribía a este propósito en la lec. 1.ª del L. VI de los Metafísicos (ed. Cathala): «ex hoc apparet *manifeste* falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus ejus». Sto. Tomás comenta aquí aquellas palabras de Aristóteles que dicen: «Necesse vero communes quidem causas sempiternas, et maxime has: hae namque causae manifestis sensibilium sunt» (Metaph. Lib. VI, cap. I).

Las cuales entiende por aquellas otras: «Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum dicitur, secundum quod et in aliis inest univocatio. Puta ignis calidissimus, etenim est causa aliis hic caloris. Quare et verissimum quod posterioribus est causa ut sint vera. Quapropter semper existentium principia esse verissima necesse est» (Metaph. Lib. II, cap. II).

Y éstas a su vez por aquellas otras: «Nobis autem ex suppositis et determinatis dicendum. Principium quidem enim et primum entium, est immobile, et secundum se, et secundum accidens; movens vero primum sempiternum et unum motum. Quoniam autem quood movetur necesse est ab aliquo moveri, et primum movens immobile esse secundum se, et sempiternum motum a sempiterno moveri, et unum ab uno (καὶ τὴν μίαν [κίνεσιν] ὑφ'ἑνός) (Metaph. Lib. XII, cap. VIII).

Y éstas por estas otras: «At vero quod sit principium quoddam et non

infinitae causae existentium, nec in directum, nec secundum speciem, palam» (Metaph. Lib. II, cap. II).

Por esto dice en otro lugar Aristóteles: Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (De Coelo et Mundo. Lib. I, cap. IV).

Acerca de las cuales palabras vuelve a repetir aquí Sto. Tomás: «Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse *factorem* coelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt» (De Coelo et Mundo, L. 1, lect. VIII, n.º 14). Medite bien el P. Descoqs estos pasajes de Aristóteles en toda la virtualidad que tienen en el mismísimo Aristóteles, y verá entonces si las nociones de contingencia y participación, no tienen ningún lugar, ni sentido en la filosofía del Estagirita.

Que la idea de creación no aparezca clara en Aristóteles eso lo saben hasta los principiantes, pero que sea *contrario* a ella, eso ni lo demostró, ni lo demostrará nunca el P. Descoqs. Y para salvar la idea de contingencia en Aristóteles no es necesario presuponer en él la idea *clara* de creación, sino que basta simplemente, como dice Sto. Tomás, que haga provenir todas las cosas «per influxum a primo principio, a quo perficitur totum esse, sicut etiam philosophi possuerunt» (De Coelo et Mundo, L. 1, lect. VI), o como «quaedam simplex emanatio» (Physic. L. VIII, lect. 2.ª) No deja de extrañarnos que el P. Descoqs traiga la autoridad del insigne *exégeta* dominicano P. Lagrange, para probar que el concepto de contigencia es extraño a Aristóteles. Concedásela en buena hora en exégesis, que en filosofía no le hace falta.

Pero lo que nos extraña, sobre todo, en el P. Descoqs para probar la «incompatibilidad de la distinción real con el peripatetismo» (pág. 52), es que pase en silencio la fuente principal aristotélica, en donde Sto. Tomás y todos los tomistas de pura ley bebieron, como en fuente cristalina, la cuestión de la distinción real. Nos referimos a la doctrina aristotélica del acto y la potencia. ¿Es que esta distinción no es de Aristóteles? ¿O es acaso que de ella no sale lógicamente la distinción real entre la esencia y existencia en todo sér creado y su identificación en Dios? Una de estas dos cosas debiera el P. Descoqs demostrar, para hacer ver aquella incompatibilidad. Y mientras no lo haga, todos los furiosos ataques, tanto suyos como de M. Rougier, son completamente inofensivos. Inofensivas son también todas las negaciones del docto jesuíta (a las cuales por otra parte ya estamos muy acostumbrados) de que tal distinción la haya enseñado Sto. Tomás (83), y de que sea la piedra angular del sistema tomista (48), con lo cual da a entender el P. Descoqs que M. Rougier conoce mucho mejor que él el sistema tomista, que ambos combaten. Pero lo que raya en los límites de lo inverosímil, es que llame «*paradójica*» la obra del Padre del Prado, titulada, *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christia-*

nae, de la cual afirma además que merece *nota teológica...* (61, en nota). Está visto que, o el P. Descoqs no entiende la obra del P. del Prado, o desconoce la filosofía de Sto. Tomás, que no nos negará ser la encarnación más pura de la filosofía cristiana.

No solamente el P. Descoqs sostiene que la distinción real entre la esencia y la existencia es incompatible con Aristóteles y extraña a Sto. Tomás, sino que además la declara absurda filosóficamente (83-137). La argumentación que el docto Jesuíta desenvuelve contra ella «completando» (es expresión suya, pág. 90) los argumentos de M. Rougier, es la misma de Suárez. Contra la esencia concebida como potencia real respecto de la existencia, formula el P. Descoqs el viejo argumento: La esencia no puede ser *real* sino en cuanto ésta *in actu*. Es así que nada puede ser *in actu* a no ser por la existencia. «Luego la esencia no puede ser constituída potencia *real* sino posteriormente, al menos *natura* a su actuación por la existencia, y por lo tanto no podrá limitar realmente a ésta» (85). Preferimos que la contestación la dé otro Padre Jesuíta, de incontestable autoridad para el P. Descoqs. Nos referimos al egregio P. Liberatore, el cual profundamente dice así: «Haec argumentatio *aequivocationes* nonnullas continere videtur, quae si distinguntur, vim omnem amittent. Ad eas vero tollendas sequentes animadversiones subjicio».

1.° «Duplici modo aliquid dici potest *actuale:* vel quia actus est, vel quia informatur ab actu. Ergo non repugnat ut essentia actu sit et tamen distinguatur realiter ab existentia; nam actu erit per existentiam, a qua completur; non per seipsam, quasi ipsamet sit actus, a quo actualis denominetur. Quod si omnino ipsa per se dici velit actualis, id intelligi poterit per comparationem ad essentiam possibilem, quae dicit potentiam mere objectivam, et respectu cujus essentia realis et producta considerari potest ut actus, licet sit potentia respectu existentiae».

2.° «Ex eo quod essentia distinguatur ab existentia, non sequitur confusio ejusdem cum essentia mere possibili, quae est in conceptu mentis. Nam haec est potentia mere objectiva, quae considerari potest etiam in ipsa existentia; siquidem ipsa existentia creata, antequam creetur, est tantum possibilis. At essentia realis producta dicit potentiam, non objectivam, sed subjectivam, quae existentiam recipit tanquam actum, a quo completur in linea *entis*«.

3.° «Id quod proprie producitur et per productionem constituitur extra conceptum et extra causas, non est sola essentia, nec sola existentia, sed est *compositum* ex utraque. Nam licet, ut bene observat S. Thomas (De Pot. q. 3, a. 5, ad 2), actio productiva efficiat non modo existentiam, sed etiam essentiam, tamem utraque efficit non ut duas res, sed ut *unam,* quae constet duobus elementis, tamquam actu et potentia».

4.° «Essentia realis et physica constat profecto entitate propria, qua dif-

fert a nihilo, et consequenter ab essentia mere possibili, quae physice nihil est. At hinc non sequitur, ut hoc ipso sit idem atque existentia. Nam existentia dicit actum; inter actum et nihil media est potentia; potentia, inquam, non objectiva, sed subjectiva, nimirum subjectum quod idoneum est ad recipiendum actum sibi consentaneum. Donec igitur probetur respectu ipsius esse non dari actum et potentiam realem et physicam, *nihil conficitur argumentando*. Optime enim respondebitur essentiam productam habere per se entitatem veram, quae diversa sit a mera objectivitate rei, sed entitatem physice potentialem, quae vi existentiae ad ultimam actualitatem adducitur in linea entis».

5.° «Denique obiter notamus mirum non esse, si tam difficilis conceptus sit hujusmodi compositio; nam est compositio sui generis, quae nullam comparationem retinet cum aliis compositionibus et respicit elementa maxime simplicia, nempe ad *ipsam rationem entis,* quae prima omnium est, pertinentia... Pars negativa non aliud argumentum revera habet nisi magnam difficultatem, quam notio hujus compositionis prae se fert. Sed difficultas intelligendi aliquid, numquam mihi visa est ratio sufficiens ad illud repudiandum» (Met, c. 1, a. 3). Ahí tiene el P. Descoqs magistralmente deshechas todas las «aequivocationes» de su argumentación.

Y ciertamente la dificultad para concebir esta composición entitativa en el P. Descoqs tiene forzosamente que llegar a lo imposible, porque niega que el «esse» sea propiamente acto (121-22), y que la potencia limite realmente al acto, a no ser tratándose de la materia y de la forma (117). Es decir, que para él no hay más que composición hylemórfica, no entitativa. Pero lo que no podíamos sospechar siquiera, es que el docto jesuíta llegase a confundir el «*esse* prescindiendo de todo límite» (127), que Santo Tomás identifica con el ser subsistente, que es Dios, con una *segunda intención* de la razón. «Disons plus: ce pseudo-concept comme tel, pour autant qu' on l' oppossera a l' essence, n' aura pas meme la valeur d' une precision logique bien fondée, ce ne sera qu' une ebauche d' abstraction essentiellement imparfaite, que exprimera d' une maniere vague une actualité vide de tout contenu positif, de toute realité répondant à de l' être au sens vrai du mot, bref, à peine dans l' ordre des concepts, une *secunda intentio*» (127-28)...

Indudablemente así ya se puede negar la distinción real entre la esencia y la existencia con otras muchas cosas más. Así se concibe también que el docto jesuíta llame, con un desenfado y una ligereza incalificables, a la esencia como potencia real subjetiva de la existencia, un «mito» y una «quimera» (págs. 92-93). No sabemos que el P. Descoqs tenga permiso de la Santa Sede para tratar de esta manera una doctrina que está propuesta oficialmente por el Magisterio eclesiástico, como norma segura. Al P. Descoqs hay que contarlo, sin duda, entre aquellos de los cuales

decía Sto. Tomás: «et omnes hi decepti fuerunt, quia nesciverunt distinguere inter potentiam et actum. Ens enim in potentia, est quasi medium inter purum non ens et ens in actu» (I Physic. lect. 8).

En resumen, que el P. Descoqs coincide substancialmente con M. Rougier en cuanto al valor de la síntesis tomista, fundada sobre la distinción real, para resolver el magno problema de la Escolástica.

Si M. Rougier lee este opúsculo del P. Descoqs, puede ser que se convenza más de la oposición de la Compañía a la doctrina tomista (pág. 3-4). Y al ver cómo se restringe, a voluntad, uno de los principios metafísicos más fundamentales (nos referimos al de la limitación del acto por la potencia, cuya universalidad niega resueltamente el P. Descoqs repetidas veces), que es la segunda de las tesis de Sto. Tomás propuestas por el Magisterio eclesiástico como normas *seguras,* puede ser que se escandalice todavía más «del acto de duplicidad incalificable» de que nos habla el Padre Descoqs en la nota 3 de la página 47. Pero de lo que estamos completamente seguros es que el P. Descoqs no logrará convencer con sus argumentos a M. Rougier, acerca de la mente de Sto. Tomás en esta cuestión.

En cuanto lo demás, nada nuevo nos dice el P. Descoqs que no esté ya cien veces repetido, y su exposición, por otra parte, puede ser que surta efecto en favor de la distinción real, para todos aquellos que estén penetrados de la doctrina aristotélica acerca del acto y de la potencia.

II

La raíz del conocimiento.

Con este título tan poco llamativo: *Crítica de un principio de Psicología,* escribe J. M. Hellín, un artículo en *Estudios Eclesiásticos,* de los Padres Jesuítas, Abril,1928, en el que expone su opinión sobre uno de los problemas más trascendentales de Filosofía, el que se refiere a la raíz o causa del conocimiento. Para Aristóteles, Avicenna, Averroes, Sto. Tomás y *todos los escolásticos* la raíz del conocimiento era la «*inmaterialidad*». Era tan evidente para ellos esta doctrina, que la consideraban como un principio o axioma: y hacían de él el fundamento de una gran parte de la Metafísica y Filosofía Natural. «Ad evidentiam—dice Cayetano—hujus difficilis ac ardui *fundamenti magnae partis Metaphysicae, ac Philosophiae naturalis...*» (1).

Y aunque apenas exista cuestión discutible sobre la cual no haya diversas opiniones de escuela, en lo que se refiere a poner la raíz del conocimiento en la inmaterialidad existe entre Filósofos y Teólogos unanimi-

(1) In I. P. q. XIV, art. I.

dad casi universal. Es cierto que debemos exceptuar a los Nominalistas y a otros pocos Teólogos de insignificante importancia; pero, a decir verdad, esta excepción confirma la doctrina. Bien advirtió el P. Hellín esta casi absoluta unanimidad, al escribir: «El principio fué insinuado por Aristóteles, lo formuló más claramente Avicenna y le dió la fórmula definitiva Sto. Tomás, a quien siguen los escolásticos, *exceptuados muy pocos*. Rechazan el principio Ockam, Gabriel, Gregorio Ariminense, Bassoli, Arriaga, Puente Hurtado, S. J. y el P. Cristóbal Ortega, S. J.» (Loco citato, pág. 161). A nuestro juicio sólo una gran clarividencia del principio puede explicar esta unanimidad. A pesar de lo cual se ve hoy puesto en tela de juicio por un teólogo crítico que en vano se esfuerza por triturar la verdad. Los puntos que el P. Hellín discute en su artículo, son los cuatro siguientes: 1.º la importancia que el principio tiene en la escolástica; 2.º el sentido del principio; 3.º su valor; 4.º principio sustitutivo al enseñado por los escolásticos.

Sigamos su exposición y veamos si es el P. Hellín o son los escolásticos los que tienen razón. Pero antes séanos permitido hacer al autor dos advertencias: 1.ª que nos parece un poco temerario defender una doctrina contra el pensar *unánime* de todos los Teólogos; 2.ª que esta doctrina ha sido propuesta por la Sagrada Congregación como uno de los «*principios y enunciados mayores*» de la doctrina de Sto. Tomás «*ad cujus rationem, doctrinam et principia*» deben los eclesiásticos resolver todas las cuestiones de Filosofía y Teología (Can. 1.366, § 2.º) Estas dos razones creemos que exigían otro modo muy distinto de proceder, sobre todo tratándose de una revista que lleva por título *Estudios Eclesiásticos*.

1) **Importancia del principio en la Escolástica.**—Demuestra esta importancia por el vario uso que han hecho de él los escolásticos para probar muy diversas cuestiones, como la ciencia de Dios, la espiritualidad del alma, etc., etc. Como en este punto estamos de acuerdo con el P. Hellín, no hay para qué detenerse.

2) **Sentido del axioma.**—Aquí explica el sentido que en el axioma tienen los términos «*conocimiento*», «*raíz*» e «*inmaterialidad*». Oigamos la explicación que nos da del término «*inmaterialidad*». «Inmaterialidad es cierta elevación sobre la materia y sus fuerzas. Todos convienen en que la inmaterialidad, que es raíz del conocer, no es necesario que llegue a espiritualidad; pues si ésta fuese la raíz del conocer, las bestias no serían cognoscitivas, ya que no tienen ninguna forma espiritual. Es, pues, necesario dar al término *inmaterial* un sentido más amplio. Ya se sabe, que siendo la inmaterialidad cierta elevación sobre la materia, le conviene a la forma de las plantas, de los animales y del hombre, a los ángeles y a Dios. ¿Habrá que dejar toda esta amplitud al término inmaterial en el principio de que tratamos? Claro está que no; pues de lo contrario, como las plantas tienen también un principio inmaterial, habría que decir que on seres cognoscitivos, lo cual es falso. Si, pues, la significación del tér-

mino inmaterial no se puede restringir tanto, que equivalga al término espiritual, pues de lo contrario los animales no conocerían; si no ha de ser tan amplia, que convenga también a las plantas, pues de lo contrario éstas serían también seres cognoscitivos, ¿cómo la determinaremos de manera que convenga a los seres cognoscitivos y solamente a ellos?» (página 165).

No resulta claro este concepto de la inmaterialidad, y de aquí viene la dificultad con que el autor se encuentra, y de aquí el negar el principio o axioma escolástico. Claro está que si la inmaterialidad—raíz del conocimiento—se extendiera—según el P. Hellín piensa—*a las plantas,* como éstas no son cognoscitivas, habría que restringir el alcance o la extensión del principio: restricción que sería del todo arbitraria. Mas el extender la inmaterialidad a las plantas, sólo puede provenir de un falso concepto de aquella. Define el P. Hellín la inmaterialidad: «cierta elevación sobre la materia y sus fuerzas»: definición que—según él—conviene a la forma de las plantas. La definición—entendida rectamente—puede y debe admitirse; pero hacía falta que el P. Hellín nos explicara en qué consiste esa elevación sobre la materia. Ya sabemos que las formas no son la materia y que están sobre la materia. Sin embargo, también es cierto que hay formas completamente materiales. ¿Por qué y cómo? Porque al informar la materia quedan totalmente sumergidas en ella, revistiendo sus condiciones y modo de ser. «...Sunt formae—dice Sto. Tomás—*omnino materiales et totaliter immersae materiae*» (1). Formas materiales, por consiguiente, son aquellas que revisten el modo de ser y las condiciones de la materia. Formas inmateriales, por el contrario, aquellas que no tienen el modo de ser y las condiciones de la materia; lo cual proviene de que no están como sumergidas en ella. Claro está que en esa sumersión o elevación hay sus grados.

La elevación de una forma sobre la materia sólo podemos conocerla por la operación de esa forma. Así lo enseña expresamente Sto. Tomás: «Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; *quod* patet inspicienti operationes formarum, *ex quarum consideratione* earum naturas cognoscimus» (2). Y como «operari sequitur esse» y «modus operandi modum essendi», si la operación de un ser está sobre las condiciones de la materia, prueba es de que también lo está la forma de donde esa operación proviene. «Unumquodque enim—dice Sto. Tomás—operatur secundum quod est;

---

(1) II Contra Gentes, cap. 68.

(2) II Contra Gentes, cap. 68.

unde forma cujus operatio excedit conditionem materiae, *et ipsa,* secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam» (1).

Ahora bien; ¿son inmateriales las formas de las plantas? El único medio de determinarlo es la operación. Serán inmateriales si tienen alguna operación que no se realice según las condiciones de la materia. Pero esa operación brilla por su ausencia. Aristóteles, Sto. Tomás y los escolásticos—con ser bien observadores—no han podido ver ninguna. Si, pues, la inmaterialidad no se extiende a las plantas, queda desvanecida la dificultad con que el P. Hellín complicaba la cuestión. En cambio los animales tienen una operación que excede las condiciones de la materia: esa operación es el *conocer.* Propio es de la materia, y en general de la potencialidad, que al recibir una forma constituya con ella un tercer ser; pero nunca la materia es la forma. En cambio por el conocimiento el ser cognoscitivo recibe una forma sin componer con ella un tercer ser, sino haciéndose esa misma forma: lo cual expresan los escolásticos cuando dicen: «cognoscens mediante cognitione fit ipsum cognitum» vel «est ipsum cognitum». Por consiguiente, todo ser cognoscitivo tiene una operación «quae excedit conditionem materiae». Luego—concluiremos con Sto. Tomás—«*et ipsa forma* (cognoscentium), *secundum dignitatem sui esse*, *superexcedit materiam*». De aquí también se desprende que la *inmaterialidad* no es lo mismo que *espiritualidad,* sino que ésta es un grado de aquélla.

3) **Discusión del principio.**—En este punto pretende el P. Hellín demostrar las siguientes conclusiones: 1.ª, que el principio es tautológico; 2.ª, que es completamente inútil; 3.ª, que las pruebas que suelen aducirse en su favor, no lo libran de estos defectos.

A) *Es tautológico.* He aquí el resumen de su argumentación: Lo inmaterial es lo mismo que lo irrestringido o lo amplio; lo irrestringido o lo amplio es lo mismo que receptivo de especies intencionales en orden al conocimiento. Luego lo inmaterial es lo mismo que cognoscitivo. Las premisas las va él probando con la autoridad de los Escolásticos y nominalmente del Angélico y Juan de Sto. Tomás. Para los escolásticos inmaterialidad es aquella «propiedad del ser por la que éste puede recibir o poseer especies impresas de los objetos» (pág. 166): lo cual confirma el P. H. con un testimonio de Juan de Sto. Tomás. Pero precisamente en eso consiste el conocimiento, según los escolásticos. *Ahora bien:* si el concepto de inmaterial es *formalmente* idéntico al de cognoscitivo, el uno no puede ser causa, raíz o razón del otro.

Toda la cuestión—a lo que entendemos nosotros al menos—está en precisar bien el sentido de estas dos proposiciones: 1.ª *Inmaterialidad* es aque-

(1) Ibidem.

lla propiedad del ser por la que éste puede recibir o poseer especies impresas de los objetos; 2.ª Ser cognoscitivo es aquel que puede recibir o poseer especies impresas de los objetos. Estas dos proposiciones son para nuestro autor *formalmente* idénticas; por eso resulta tautológico el silogismo construído con ellas. Y como estas definiciones las encuentra el P. Hellín en los escolásticos y particularmente en Sto. Tomás y en Juan de Sto. Tomás, por eso se cree con derecho para impugnarlos con sus propias armas.

Creemos nosotros que si el R. P. se hubiera penetrado bien del concepto de inmaterialidad, estaría bien lejos de hacer semejantes afirmaciones tan poco respetuosas para Sto. Tomás y los escolásticos. La palabra «*inmaterial*» expresa el ser en absoluto, sin decir—directa e inmediatamente—orden a la operación. En cambio el término «*cognoscitivo*» dice *esencialmente* orden a la operación. Por consiguiente, si quisiéramos dar una definición esencial de *cognoscitivo,* por fuerza tendríamos que indicar en ella el *orden a la operación.* No sucede otro tanto con lo «*inmaterial*», puesto que lo *inmaterial*—en cuanto tal—no dice orden *esencial* a la operación. De donde se desprende que «el poder recibir o poseer especies impresas de los objetos» se predica de «*cognoscitivo*» «in primo modo dicendi per se»; mientras que de lo inmaterial sólo se predica «in secundo modo dicendi per se».

Es decir: que «el poder recibir o poseer especies impresas de los objetos» es *cosa esencial* de lo cognoscitivo y una *propiedad* de lo inmaterial. Ahora bien; entre la esencia y la propiedad *(metafísica,* de la que aquí únicamente hablamos), existe verdadera distinción *formal* o *conceptual;* por consiguiente «*inmaterial*», no es *formal* o *conceptualmente* idéntico a «cognoscitivo»; sino que lo «inmaterial» es causa o razón, o raíz de lo cognoscitivo, como la esencia es causa de la propiedad.

Todo esto está bien claro en Sto. Tomás y en todos los escolásticos. La definición *esencial* de «inmaterialidad» en Sto. Tomás es «quaedam elevatio supra materiam», «quidam excessus supra materiam», «excessus quidam supra conditionem materiae». Lo mismo se expresan todos los escolásticos. Oigamos tan sólo a Zumel, que es uno de los que están más claros y terminantes: «...ita in proposito inmaterialitas *sive elevatio, aut excessus ille supra conditiones materiae,* causa est et ratio cur aliquid sit cognoscitivum» (1). «Ad hoc autem ut aliquid sit cognoscitivum... sufficit, quod sit particeps cujusdam immaterialitatis, *et elevationis supra conditiones materiae*» (2). Todavía está más claro en las siguientes palabras: «Est igitur haec immaterialitas (ut explicat D. Thomas, de Verit, q. 2,

(1) In I P. q. XIV, a. 1.
(2) Ibidem.

artic. 2), *excessus quidam, quo* FORMA *supergreditur, atque excedit ipsam materiam:* qui sane excessus CONVINCITUR atque COMPROBATUR *ex operatione aliqua* ejusdem formae excedente et supergrediente conditionem materiae» (1). Esta es la verdadera definición de «inmaterialidad» propuesta por todos los escolásticos. Para nada entra en ella el orden a la operación de conocer. Sólo dicen que ese «*excessus supra materiam*»—en lo cual consiste esencialmente la *inmaterialidad*—se comprueba (convincitur atque *comprobatur)* por la operación; pero nunca han dicho que ese «*excessus*» sea «el poder recibir o poseer especies impresas de los objetos». Lo que pasa es que, como nosotros no podemos entender esa «*elevación*» o ese «*exceso*» de la forma sobre la materia, sino por la operación—según ya hemos dicho con Sto. Tomás—, de aquí que los escolásticos nos explicaran la inmaterialidad *por la operación de conocer.* Esa explicación tomóla el P. Hellín como una definición. Si alguna vez los escolásticos la proponen como definición, nunca es como *definición esencial,* sino como definición *por el efecto,* por la *propiedad;* pero en este caso no hay tautología ninguna; porque entre la esencia y la propiedad hay verdadera distinción *formal* o *conceptual.*

Por consiguiente, la definición de una cosa *por su propiedad* no puede ser *formalmente* idéntica a la definición *esencial* de esa misma propiedad. Si el P. Hellín hubiera aplicado aquí la distinción que pone más tarde (pág. 177) entre espiritualidad e intelectualidad no se hubiera enredado en todas estas confusiones.

La otra explicación del axioma que nos propone, en realidad de verdad, es idéntica a la primera, aunque él piense otra cosa. Reconoce como última raíz la inmaterialidad, según puede verse por el testimonio de Toledo aducido por el mismo P. Hellín: «Forma habens operationem, ad quam vel materia vel qualitas materialis non convenit ut principium, dicitur non habere *totum esse comprehensum a materia,* sicuti est forma sensitiva; dum enim sentit, non per ullam qualitatem materialem elicit operationem; ob id incomprehensa dicitur aliquo modo a materia» (página 167). Lo que hace aquí Toledo es explicar esa «*elevación*» o «*incomprehensión*» por la operación, como hacían todos los demás escolásticos.

B) *Es inútil.* La inutilidad del principio sería una consecuencia lógica de su tautología, de donde negada ésta, queda también negada la consecuencia. Por eso no creemos necesario detenernos en declararla.

C) *Las pruebas que suelen aducirse en su favor no lo libran de estos defectos.* Expone el P. Hellín la argumentación de Sto. Tomás, que él juzga *ineficaz.* He aquí el resumen que hace el mismo Hellín de esa argumentación: «El argumento repetido brevemente es: la inmaterialidad es

(1) Ibidem.

la raíz de la irrestricción y amplitud; pero la amplitud e irrestricción es la raíz del conocer; luego la inmaterialidad es la raíz del conocer. Pero cuando en la mayor se dice—objeta el P. Hellín—que la inmaterialidad es la raíz de la irrestricción y amplitud, pregunto: ¿qué se entiende por inmaterialidad? ¿Todo lo que se eleva sobre la materialidad? Mas entonces las plantas conocerían. ¿Lo espiritual? Entonces los animales no conocerían. ¿Lo cognoscitivo? Entonces el principio es tautológico y vano. Además, la prueba de esta misma mayor se funda en que el principio de individuación es la materia signada, *el cual es ciertamente falso* «(subrayamos nosotros)» (págs. 170 y 171). Lo que ha de entenderse por inmaterialidad ya lo hemos dicho más de dos veces. No deja de sorprendernos la osadía con que el P. H. afirma ser CIERTAMENTE FALSA UNA DOCTRINA que la Sagrada Congregación ha propuesto como «*uno de los principios y enunciados mayores*» de la doctrina de Sto. Tomás «*ad cujus rationem, doctrinam et principia*» (can. 1366, § 2.º), deben resolverse todas las cuestiones de Filosofía y Teología. Oiga el P. Hellín—y oiga respetuosamente—lo que dice la tesis XI: «Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis...»

En cambio lo que sí es CIERTAMENTE FALSO, es que el razonamiento de Sto. Tomás se funde en que el principio de individuación sea la «materia signata quantitate». Esto lo demuestran las siguientes razones: 1.ª el hecho de que aun teólogos que no admiten que la «materia signata quantitate» sea el principio de individuación, admitan sin embargo que la *inmaterialidad* sea la raíz del conocimiento, fundándose precisamente en la argumentación de Sto. Tomás. Entre éstos se cuenta el Eximio Suárez. 2.ª Si la restricción de que habla Sto. Tomás se refiere a la que establece la materia—en cuanto principio de individuación—, como éste consista «*in indivisibili*» y no admita grados, seguiríase que toda forma individualizada por la materia sería *material* y que, por consiguiente, las bestias y los hombres no conocerían. ¿A dónde vamos a parar? ¿Tan tontos cree el autor a Sto. Tomás y a los Tomistas? Cuando Sto. Tomás habla de *restricción* proveniente de la materia, se refiere a esa *sumersión* de la forma en la materia, a ese revestirse la forma de las condiciones y modos de ser de la materia: lo cual tiene lugar aun cuando el principio de individuación sea *la misma forma;* 3.ª La autoridad de los mismos tomistas. Oiga lo que dice Juan de Sto. Tomás: «Et hoc ideo quia materia... est principium restringendi et coarctandi formam, *non quidem quantum ad speciem suam et individuationem* (DE HOC ENIM IN PRAESENTI NON AGITUR), sed terminando et reddendo incommunicabilem extra se entitative, ne informet aliud subjectum, quod est coarctare et restringere formam faciendo suam tantum, et non permittendo, quod existens in altero sit sua» (1).

(1) In I P. q. XIV, art. I, disput. XVI, n.º XII.

Un reparo. Pónese el P. Hellín a sí mismo un reparo: y es la compañía de teólogos a la cual se junta. Son los Nominalistas. Diga lo que quiera, esa compañía no deja de hacer sospechosa su doctrina. Pero no son solos los Nominalistas. Hay otros varios teólogos que implícitamente lo han venido a enseñar. Porque si Dios puede crear una substancia *espiritual* que no sea cognoscitiva, prueba es de que la inmaterialidad no es raíz del conocimiento. Que Dios pueda crear una substancia espiritual que no sea cognoscitiva, lo admiten—según dice Hellín—teólogos de gran altura, como Toledo, Báñez y Juan de Sto. Tomás. «Ahora bien (son sus palabras); conceder que Dios pueda crear una substancia espiritual no cognoscitiva, es abandonar manifiestamente el principio» (pág. 175). La consecuencia que quiere deducir de esa concesión no es muy lógica que digamos. Cuando los Teólogos preguntan si Dios puede crear una substancia espiritual no cognoscitiva, hablan de la *potencia de Dios absoluta*, y bien sabe el Padre Hellín que puede una cosa suceder de una manera según las leyes ordinarias y de otra por potencia absoluta de Dios. Pero aún en este supuesto, preguntamos: ¿puede Dios crear una substancia espiritual no cognoscitiva? Sostienen la parte afirmativa—según Hellín—Báñez y Juan de Santo Tomás. A la verdad que no sabemos de dónde pudo sacar eso. Oigamos lo que dice Báñez: «Ad tertium respondetur, quod in praesentia D. Thomas loquitur non per ordinem ad potentiam Dei absolutam, sed attendendo ad naturas rerum. Secundo, dico UTRUMQUE ESSE IMPOSSIBILE SECUNDUM OMNEM POTENTIAM, ET QUOD ALIQUA CREATURA MATERIALIS SIT COGNOSCITIVA, ET QUOD CREATURA IMMATERIALIS NON SIT EX SUA NATURA COGNOSCITIVA» (1). Esto dice terminantemente Báñez, y sin embargo se le cuenta entre los que afirman que Dios puede crear una substancia espiritual que no sea cognoscitiva. Se nos figura que debió consultar a Báñez en el libro «*De generatione et corruptione*» y por eso sacó esa impresión. Tampoco Juan de Sto. Tomás está expreso por esa opinión que le atribuye. Así lo rezan sus palabras: «Neque ad hoc esse necesse disputare, an de potentia absoluta possit dari natura spiritualis non cognoscitiva. QUIDQUID ENIM SIT DE HOC, sufficit nobis in praesenti, quod nulla sit imaginabilis natura capax illius modi recipiendi non solum formas proprias, sed formas alterius, quae cognoscitiva non sit» (2). Si todos los apoyos que el P. Hellín encuentra en los escolásticos son como los dos citados, ya puede darse por vencido.

4) **Principio sustitutivo del anterior:** Destruir es cosa relativamente fácil, pero edificar eso es lo difícil, eso es lo costoso. Habiendo el P. Hellín declarado tautológico y vano el axioma escolástico, era preciso que propusiera otro que le sustituyera. Ese principio sustitutivo formúlalo él de la siguiente manera: «LA ESPIRITUALIDAD ES RAÍZ DE LA INTELECTUALIDAD».

(1) In I. P., q. XIV, art. 1.

(2) In I. P., q. XIV, art. 1, disput. XVI, n.° XXII.

Sin negar que la espiritualidad sea el origen o raíz de la intelectualidad, nos permitimos oponer los siguientes reparos: 1.º Cambia por completo el sentido de la cuestión de que se trata. El sentido de la cuestión en los escolásticos es: cuál es la raíz del conocimiento *en general,* ora sea éste *sensitivo,* ora *intelectual.* Como se ve los escolásticos tratan la cuestión *en toda su universalidad* y no en particular de la intelectualidad. Y no es modo de sustituir, el cambiar por completo los términos de la cuestión. 2.º La intelectualidad es un grado en la escala del conocimiento, pues el *sentir, el entender* del hombre, del ángel y de Dios, son grados comprendidos todos dentro del marco del conocimiento, por consiguiente TODOS ELLOS han de tener una raíz última común, que no puede ser la espiritualidad, ya que ésta no se extiende a las bestias. 3.º El argumento de que se vale el P. H. para probar su axioma no nos parece concluyente. Helo aquí: «La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual tiene todo lo necesario y suficiente para entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, tiene todo lo necesario y suficiente para entender; luego la espiritualidad es la razón de la intelectualidad». Este argumento no concluye—ni mucho menos—lo que el autor intenta demostrar. De este argumento sólo se concluye que el ser «*espiritual*» es intelectual, pero no que la espiritualidad sea la RAÍZ de la intelectualidad. Concedemos de buen grado la *menor* del argumento; pero la mayor es de todo punto inadmisible, y sin embargo la da por manifiesta, cuando dice: «La mayor es clara; pues si la espiritualidad del ser es necesaria y suficiente para entender, es del todo evidente que el ser espiritual entiende de hecho o por lo menos puede entender, es decir, será intelectivo» (pág. 176).

Lo que dice en estas últimas palabras es ciertamente muy claro, pero no es lo que se intenta demostrar. Dice que lo espiritual tiene todo lo necesario y suficiente para entender; por consiguiente lo espiritual es intelectivo. Esto es más claro que el agua y más *tautológico* que el axioma que se acaba de refutar. Pero esto no es lo que se intenta demostrar. Se intenta probar—no que lo espiritual sea intelectivo—sino que la espiritualidad es RAÍZ de la intelectualidad; y esto ni se desprende de su argumento, ni puede darse por manifiesto. La mayor que el P. H. cree tan clara, es manifiestamente falsa. Porque de que el ser espiritual tenga todo lo necesario y suficiente para entender, no se sigue que la espiritualidad sea la raíz de la intelectualidad. Sólo se seguiría si se probara que el ser tiene lo necesario y suficiente para entender en virtud de la espiritualidad. Y aun así habría que distinguir; porque, en realidad, lo espiritual no tiene todo lo necesario y suficiente para entender sino en cuanto que implica necesariamente otra forma que es la verdadera raíz del conocimiento. Véase si no en el siguiente argumento construído a semejanza del argumento del P. Hellín: La racionalidad será la raíz de la vida, si el ser racional tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Es así que el

ser racional, *por ser tal,* tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Luego la racionalidad es raíz de la vida. Si el silogismo concluyera, habría que decir que las *plantas* y los *animales* no gozaban de vida, por no ser racionales: consecuencia completamente falsa. Igual defecto se encuentra en la argumentación del P. Hellín. No negamos que la espiritualidad sea la raíz de la intelectualidad sino que esto se deduzca de su argumentación. Es necesario explicar *cómo* la espiritualidad es raíz del conocer: cosa que no se hará sin acudir a los conceptos de inmaterialidad, amplitud o irrestricción. 4.° Este principio no nos explica por qué conocen los animales y no las plantas: lo cual advirtió el mismo autor (página 178). Sobre lo cual él mismo confiesa su propia ignorancia. «A la última cuestión, por qué conocen los animales y no las plantas, confesamos que no sabemos dar la razón última» (pág. 178). ¡Bendita confesión que nos declara todo el valor de su doctrina!

Recomendamos al P. Hellín un poco más de serenidad y peso para juzgar los principios fundamentales de la filosofía escolástica.

FR. M. C. DE RIVERA.

NOTA DE LA DIRECCIÓN. Por causas imprevistas y que nos ha sido imposible obviar, sale este número de LA CIENCIA TOMISTA sin el boletín acostumbrado, de lo cual hemos de pedir dispensa a nuestros lectores.

CASOS MORALES

Solución del caso propuesto en el número anterior.

Alberto siente grande odio contra su vecino Patricio y con frecuencia medita cómo podrá vengarse de la injuria recibida. Después de muchas deliberaciones determina matarle ocultamente; mas luego cambia de propósito y le provoca a un duelo que Patricio rechaza. Por fin Alberto invita a dos criminales y les ofrece una buena recompensa para que den a Patricio una buena paliza, aunque sin poner en peligro su vida. Cierta noche los criminales ven salir de casa de Patricio un hombre, y dando por seguro que sea él, le acometen. Este se defiende y en la defensa mata a uno de los agresores y pone al otro en fuga. Pero el mismo muere poco después, de los golpes.

Siendo necesario manifestar en la confesión todos los pecados diferentes en número y en especie, lo primero que el confesor necesita saber en el caso propuesto es la manera de distinguir los pecados. Así se pregunta:

1.° *¿Cuántos pecados, ya internos ya externos, diferentes en número o en especie, ha cometido Alberto?*

a) En cuanto a pecados internos ha cometido tantos cuantas veces ha pensado en vengarse de Patricio, sin determinar aún la venganza que había de tomar. Estos deseos o pensamientos de venganza son todos de la misma especie, y sólo se diferencian numéricamente, pues aunque persevera el odio habitual, son actos completos en su especie, siempre que hayan sido moralmente interrumpidos. Otro pecado interno, de distinta especie de los anteriores, es cuando ya determina en concreto tomar venganza dando muerte a su enemigo; y es de distinta especie, porque este deseo ya tiene un objeto moralmente distinto, pues mientras los anteriores deseos eran solamente de causar un mal indeterminado, éste ya se concreta al homicidio. Cuando después, retractando este primer intento, reta a Patricio a un duelo, comete otro pecado diferente en especie y en número, parte porque este pecado ya es externo y los pecados externos se diferencian específicamente de los internos como una especie completa de la incompleta; y parte porque en el duelo expone a peligro la propia vida, lo cual es de distinta especie que exponer sólo la ajena. Por fin, cuando por haber recusado el duelo Patricio, busca dos malhechores para que le apaleen, comete otros tres pecados distintos en especie de todos los anteriores: uno contra Patricio, a quien manda apalear, y otros dos contra los malhecho-

res, a quienes soborna para que ejecuten aquella mala acción; advirtiendo que estos últimos, aunque son dos numéricamente por ser dos los términos de la acción moralmente distintos, son entre sí de una misma especie. Hay que advertir que los actos internos de venganza que Alberto ha tenido después que comenzó exteriormente a poner los medios para llevarla a cabo, ya no multiplican los pecados, pues todos ellos están unidos en el acto exterior en que se terminan, constituyendo un solo acto moral.

2.° *¿Ha incurrido Alberto en alguna censura?*

Ciertamente ha incurrido en la pena de excomunión *simpliciter* reservada a la Santa Sede por haber provocado al duelo, según el canon 2.351.

3.° *¿Está Alberto obligado a dar al malhechor sobreviviente el dinero prometido?*

No tiene para con él obligación ninguna. La razón es porque no han apaleado a Patricio como Alberto les había dicho, sino a un desconocido, y así, no habiendo ellos cumplido el contrato por su parte, tampoco Alberto está obligado a darles lo que les prometió con esta condición.

4.° *¿Está obligado Alberto a indemnizar a la mujer y a los hijos del otro malhechor que murió en la refriega?*

A algunos podrá parecer ociosa esta pregunta, pues si no está obligado a dar nada al que quedó vivo, mucho menos tendrá obligación de indemnizar a los herederos del que murió en la contienda. Sin embargo, es la razón muy distinta, porque aquí no se trata de saber si está obligado a pagar a los herederos del difunto la cantidad que le había prometido a él por ejecutar su acción, que a esto ya se contestó negativamente, sino si está obligado a resarcir de alguna manera a la mujer e hijos del difunto por el daño que les causó dando ocasión a la muerte de él. Expondremos primero algunas razones por la parte negativa.

a) El malhechor a quien el agredido dió muerte en legítima defensa, sabía muy bien el peligro a que se exponía cuando se comprometió a apalear a un hombre por la cantidad que Alberto le había prometido; por consiguiente, los riesgos que corra y los males que le sobrevengan, van por cuenta de él y no por cuenta de quien le mandó ejecutar la dicha acción. Luego Alberto no estará obligado a nada por el daño que sobreviene con la muerte de él a su mujer y a sus hijos.

b) La muerte de este hombre no sobrevino por ejecutar lo que Alberto le había mandado, que era apalear a Patricio, sino por apalear a otro hombre con quien Alberto nada tenía que ver, pensando erróneamente que era Patricio. Luego Alberto no tiene obligación ninguna de indemnizar daños que se siguieron de lo que él no había mandado.

c) La muerte de este malhechor fué un daño que se siguió enteramente *per accidens,* puesto que la intención de Alberto era simplemente el apaleamiento de Patricio, que no llegó a ejecutarse; y por tanto, ninguna obligación tiene de resarcir semejante daño.

Veamos ahora lo que dice el Angélico Maestro: «Algunas veces el daño (que se sigue de una acción mala) es previsto, aunque no intentado...; y en este caso, la magnitud del daño agrava el pecado, pero indirectamente, en cuanto que, el que uno no omita causar a sí o a otro un daño que en absoluto no qui-

siera procede de una voluntad muy inclinada a pecar. Otras veces el daño no es previsto ni intentado, y entonces si ese daño es *per accidens* respecto del pecado, no agrava el pecado directamente; mas por la negligencia de considerar los daños que se pueden seguir, se imputan al hombre en cuanto a la pena los males que sobrevienen sin que tuviera intención, si es que ejecutaba alguna cosa ilícita. Pero si el daño se sigue *per se* del acto del pecado, aunque no sea intentado ni previsto, agrava el pecado directamente, porque todas las cosas que se siguen *per se* al pecado pertenecen en algún modo a la misma especie del pecado» (I-II, q. 73, a. VIII).

Tres principios se contienen en esta doctrina de Sto. Tomás, los cuales nos darán la solución que buscamos: 1.° El que ejecuta una acción mala es responsable de todos los daños que él haya previsto puedan seguirse de su acción, como quiera que se sigan.—2.° El que ejecuta una acción mala es responsable de todos los daños que se sigan *per se* de su acción, aunque no hayan sido previstos por él.—3.° El que ejecuta una acción mala es responsable *en cuanto a la pena* de los daños no previstos que se sigan *per accidens*.

Apliquemos ahora estos principios. Desde luego no cabe duda que el tercero es aplicable de lleno al caso propuesto, y que Alberto es responsable según esto, *en cuanto a la pena,* de la muerte de aquel hombre, aun suponiendo que se haya seguido *per accidens* y que no haya sido prevista por él. ¿Qué quiere decir *en cuanto a la pena?* Quiere decir que el juez puede justamente imponerle a Alberto como pena resarcir aquel daño de la manera posible, y por consiguiente, indemnizar a la viuda e hijos del muerto por el daño que les ha ocasionado. En este caso hay una responsabilidad jurídica, más bien que moral, y esta responsabilidad jurídica no obliga antes de la sentencia del juez; mas una vez dada la sentencia, hay obligación en conciencia de cumplirla. Por consiguiente, si el juez impusiese a Alberto la obligación de abonar alguna cantidad a la mujer e hijos del difunto, la sentencia sería justa y él tendría que abonar dicha cantidad.

Réstanos por ver si aun no interviniendo sentencia del juez, estaría obligado a alguna indemnización. Para esto tenemos que acudir a los otros dos principios establecidos. ¿Había previsto Alberto que los apaleadores podrían ser muertos por el injustamente agredido? Eso sólo él podrá decirlo, y en caso afirmativo, siendo como es moralmente responsable de la muerte del agresor, estaría obligado a resarcir de algún modo a su mujer y a sus hijos por el daño que les ha ocasionado. Mas si suponemos que él no previó semejante efecto, aún tenemos que investigar si esa muerte se siguió *per se* o *per accidens*. Nos parece que no puede decirse del todo *per accidens,* porque es muy natural que cualquiera que se siente injustamente agredido se defienda como pueda, y por consiguiente, la muerte o heridas que un agredido causa a su agresor en legítima defensa no pueden decirse del todo *per accidens* respecto de la agresión, ya que cualquier agresión implica de suyo que el agredido se defienda. Y si los daños que el agredido causa al agresor se siguen *per se* de su agresión injusta, igualmente se siguen *per se* del mandato de agresión. Según lo cual, Alberto estaría obligado, sin que interviniese ninguna sentencia del juez, a indemnizar de algún modo a la familia del agresor difunto por el perjuicio que con la muerte de él les había ocasionado.

Contestemos ahora a los argumentos en contrario que al principio hemos puesto.

Al argumento a) hay que decir que no importa que el malhechor supiese el peligro a que se exponía al aceptar el encargo de apalear a un hombre; basta que el mandato de Alberto haya influído eficazmente en la acción para que éste sea responsable de los males que de ella se sigan.

Al argumento b) se contesta que la muerte del agresor no le vino, en efecto, por apalear a Patricio como Alberto le había mandado; pero sí le vino por intentar cumplir lo que Alberto le había mandado, aunque por un error confundiese a Patricio con otro hombre. Por consiguiente, la muerte de este agresor es consecuencia del mandato de Alberto, y esto basta para que Alberto sea responsable de ella en alguna manera.

Al argumento c) se responde que no fué meramente *per accidens* la muerte de este agresor, puesto que fué consecuencia del mandato de Alberto, y lo mismo podía haberle ocurrido apaleando a Patricio que le ocurrió apaleando a aquel hombre que él creyó era Patricio. Por consiguiente, esto fué un error material de persona, que en nada altera lo formal de la culpa ni su responsabilidad.

5.° *¿Está Alberto obligado a indemnizar algo a los herederos (mujer e hijos) del hombre muerto a quien apalearon en lugar de Patricio?*

Hemos visto con pena que algunos autores modernos resuelven negativamente casos análogos a éste. En dos razones nos parece pudiera fundarse la respuesta negativa.

a) Ese hombre desconocido fué muerto contra la intención de Alberto; por consiguiente no se le puede hacer a él responsable de ella.

b) Alberto encargó que, al apalear a Patricio, tuviesen cuidado de no matarle; por lo tanto, parece que no sería responsable de la muerte, aunque realmente hubiera sido Patricio el apaleado y muerto a consecuencia del apaleamiento.

Sin embargo, tenemos como cierto que Alberto es responsable de aquella muerte con todas sus consecuencias. Para lo cual basta tener en cuenta que aquella muerte se siguió efectivamente *(efective)* del mandato de Alberto. Si excusamos a Alberto de tal responsabilidad, por la misma razón tenemos que excusar a los apaleadores, pues también ellos apalearon a quien materialmente no querían apalear. Mas no creemos haya nadie que libre de responsabilidad a los mismos apaleadores, ni en el orden moral ni en el orden jurídico. Luego tampoco se puede librar al que les indujo eficazmente a perpetrar aquella acción. Es la diferencia que hay entre los males que se siguen de un acto bueno o indiferente y los que se siguen de un acto de suyo malo. Si ellos, por ejemplo, creyendo apalear a una bestia apaleasen a un hombre, no tendrían responsabilidad, porque el acto *formaliter* no era malo en el orden moral; mas sabiendo e intentando apalear a un hombre, el que ese hombre sea Patricio o sea Ruperto es cosa puramente material que en nada afecta a la responsabilidad formal del acto, y consiguientemente el error de la persona no les libra de la responsabilidad del homicidio, que es aquí lo *formal*. Pues lo mismo se ha de decir del que les ha mandado: es responsable también de un apaleamiento de un hombre, que es aquí lo *formal* y lo intentado por él, y nada importa para

la responsabilidad moral el que se haya ejecutado en el hombre que él quería o en otro para él desconocido, con tal que el apaleamiento fuese consecuencia de su mandato.

Resulta, pues, que Alberto es responsable del apaleamiento del hombre desconocido. ¿Mas lo es igualmente de la muerte de él, siendo así que él mandó que le conservasen la vida? Ciertamente, si la muerte fué efecto del apaleamiento, como se supone, Alberto es el responsable. No así si los agresores se hubieran, por ejemplo, valido de otras armas para acometer al tal hombre, con las cuales le produjeran heridas mortales, pues en ese caso se habían excedido del mandato recibido.

Con lo dicho quedan resueltos los argumentos a) y b) que pusimos por la parte negativa, y suficientemente probado que Alberto, como responsable de la muerte de aquel hombre, tiene obligación de resarcir en alguna forma los daños que a la mujer e hijos del difunto se siguieron de aquella muerte. Esta obligación le incumbe aún más directamente que en la muerte de uno de los agresores, como expuesto queda.

6.° *Finalmente, el agresor que sobrevive ¿tiene alguna obligación de indemnizar también a la familia del hombre que ha muerto a consecuencia del apaleamiento?*

En el caso de que el mandante Alberto no lo hiciese, él tendría obligación de hacerlo; mas pudiendo exigir después que Alberto le indemnice a él cuanto él hubiere pagado. Esta conclusión es clara después de lo que dejamos dicho, y no necesita mayor exposición.

* * *

Baronius, operarius, socialismi doctrinis imbutus, pigre et negligenter laborat, et alios ad idem faciendum inducit. Similiter omnes provocat ad operistitia *(huelga)*, quovis praetextu adinvento, sed revera quia vult heris, quam plurimum praejudicium afferre, ut videntes nullum lucrum aut beneficium ex suis fabricis et industriis reportare, totum operariis derelinquant, ad quos ex justitia pertinet, et ne amplius ex sudore pauperum divites fiant. Ejus declamationibus persuasi alii opifices operistitium declarant, et pauci qui in suo labore permanere intendunt, Baronio excitante, vi impediuntur, quia bonum commune, ut ipseait, hoc postulat.

Quaeritur: 1.° Utrum operistitium aliquando possit esse licitum, et utrum fuerit licitum in casu.—2.° Utrum sit licitum alios inducere ad operistitium et impedire laborem eorum qui nolunt a labore cessare.—3.° Utrum Baronius teneatur ad aliquam restitutionem: a) Propter negligentiam in proprio labore et in labore aliorum qui ejus verba exaudierunt; b) Propter damnum heris illatum ex operistitiis; c) Propter damnum operariorum ex operistitio proveniens.

La solución en el número próximo.

Fr. Ignacio G. M. Reigada.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

En el Prólogo que el Jefe del Gobierno escribió para el voluminoso y documentado libro que acaba de imprimir D. José Pemartín sobre *Los valores históricos en la Dictadura Española* (1), dice el General Primo de Rivera:

«Porque sentí quebrantada mi salud hace unos meses, porque ante la magna obra a realizar aún me inquietó la responsabilidad del desacierto o de la falta de vitalidad para llevarla a cabo, y porque ya cuenta nuestro régimen con muchos hombres capaces de servirlo y aun de dirigirlo con fervor y singulares aptitudes, pensé que sería buena la fecha del quinto aniversario, semana más, semana menos, para proponer al Rey una renovación de personas y un avance hacia la normalidad constitucional que deseamos para cuando la nueva Constitución esté sancionada. Pero tan vehementes e injustos fueron los ataques a que la impaciencia acudió, que pronto me percaté de lo que ya muchos me advertían: que el espíritu de la vieja política estaba vivo y bien alerta, y que nada nuevo, salvo la Unión Patriótica, que es apolítica, había surgido en la vida nacional. Tuve que cambiar el propósito de irme por el de cuidarme» y continuar en el Poder.

En efecto, además de que es muy posible que el proyecto de *Constitución*, elaborado por la Sección correspondiente de la *Asamblea Nacional* (antes de ser sometido a sus Plenos), no satisficiese del todo a la mente del Dictador, lo que aparece a todas luces evidente es que las antiguas fuerzas y elementos de la llamada vieja política no acaban de sedimentarse, antes bien tratan de conspirar valiéndose de todos los descontentos, que nunca han de faltar, mientras

(1) Esta obra que recomendamos con el mayor interés a todo hombre imparcial y sereno que quiera discurrir con acierto sobre los problemas actuales de España, ha merecido el Premio del Conde Casa-Montalvo, tiene 656 páginas y numerosos gráficos que comprueban lo que se dice en el texto, el cual reseña concienzudamente la labor de la Dictadura en estos cinco años respecto a estos puntos: *Orden público, Marruecos, la Deuda, Reorganización de servicios y producciones nacionales, Reconstrucción integral de España, Acción social, Justicia y Administración municipal, Instrucción pública, Ejército, Marina y Aviación, El prestigio de España, etc.*

el nuevo orden de cosas no dé a todos aquella satisfacción interior, material y moral, que tanto repercute en la formación y exaltación ideológicas, ya de oposición o ya de colaboración positiva y eficaz al Poder público, sea el que sea.

El mismo día 13 de Septiembre, en que con tanto aparato y solemnidad, principalmente en Madrid, se conmemoró el quinto aniversario del advenimiento del nuevo régimen, se hizo pública la noticia de haberse descubierto el propósito de un nuevo complot, afortunadamente fracasado como todos los anteriores.

Desde la altura en que, principalmente como católicos, debemos y procuramos situarnos para contemplar y enjuiciar esta clase de hechos, deben sernos totalmente indiferentes, no sólo las *formas de Gobierno,* sino las personas que lo ocupan, salvo el debido respeto y acatamiento, debiendo tan sólo fijarnos en sus hechos objetivos para colaborar a ellos o rectificarlos en orden a los fines de la convivencia social.

No es que nos fascinen, no deben fascinarnos, las manifestaciones clamorosas de las multitudes apiñadas. Todo Gobierno puede procurárselas. Nada prueban ni han probado en éste ni en el antiguo régimen político de España. La plebe es plebe en todo tiempo.

Pudieron tener su valor aquellos movimientos populares en el caso de un Absolutismo cerrado y sin respiro, que ha existido, pero que no es posible, aunque alguno se lo propusiese, en los momentos actuales. El progreso humano, incoercible, ha dado a la *Libertad,* esencial al hombre y al ciudadano, alas demasiado sutiles y ligeras para escabullirse de toda coacción externa que quiera matarla. No ya el signo del pensamiento, la palabra misma del hombre, con todas sus vibraciones emotivas y creadoras, se puede hacer oir en un momento en todo el mundo, sin que valgan fronteras ni previas censuras. ¿A dónde llegaremos mañana en este orden de inventos maravillosos?

El problema liberal. El problema liberal, si es que hoy existe, no tanto estriba en que *el espíritu humano,* asiento de la idea, de la conciencia, de la cultura y de todas las fuerzas superiores del hombre, no encuentre trabas arbitrarias para el alumbramiento de estas sublimes riquezas, excelentísimas sobre todas las demás, en la Cátedra, en la Prensa y en las Asambleas políticas, sino en *preparar* y disponer de tal manera los espíritus adoctrinadores, que lo que elaboren en su interior sea la exquisita miel de la verdad y del bien y no el veneno del error o de las sugerencias pasionales.

Antes que *libertad,* educación y disciplina interiores, para saber hacer buen uso de esa libertad; antes que libertad exterior, libertad interior, exenta de toda coacción pasional. Recientemente se ha formulado este pensamiento que ha venido forjando la experiencia de todo un siglo. Se refiere a la Prensa y es aplicable a todas las manifestaciones de la vida pública. «En muchas partes ha dicho un hombre de Estado, los periódicos están a las órdenes de grupos plutócratas, de partidos o de individuos; en otras partes están reducidos a la menguada tarea de compra y venta de *noticias excitantes,* cuya frecuente lectura concluye por determinar en el público una especie de *saturación estupefaciente con síntomas de atonía e imbecilidad;* en otras partes, los periódicos

están agrupados en varias manos, muy pocas, de algunos individuos que consideran al periódico como una verdadera industria, tal como la industria». Y más adelante añade: «a un simple accidente de trabajo se le convierte a veces en una catástrofe horripilante. Se siente la necesidad de hacer saber al público detalladamente que un hombre ha disparado contra su mujer. ¡Cómo si esto interesara particularmente a todo el género humano! En otra clase de asuntos se ha repetido, hasta el fastidio en la Prensa, la historia de Josefina Baker, llamada sugestivamente «La Venus negra».

El Estado liberal, hoy en franca derrota, dígase lo que se diga, se ha debatido siempre entre estos dos escollos: el de una libertad absoluta, reconocida y proclamada en principio, y el de una exagerada reglamentación ordenancista, *a posteriori,* para todas las manifestaciones externas de esa libertad, sin lograr nunca los objetivos del bien.

Todo, por no reconocer el valor individual y social del principio moral y religioso, representado por la Iglesia como educadora de las almas y sostenedora de las buenas costumbres, sin cuyas condiciones la libertad es una utopía o una desgracia. Los Concordatos que va estipulando la Santa Sede con los Estados de esta novísima época, singularmente el que acaba de redactarse entre el Nuncio de Alemania y el Gobierno de Prusia, y lo que se dice del retorno de las Congregaciones religiosas, principalmente misioneras y educadoras, a Francia, indica el cambio profundo de ideas y de normas de gobierno que se está operando a nuestra vista, y de ello debemos felicitarnos.

No es pequeño triunfo de la Verdad que el principal Estado protestante del mundo, como es Prusia, ponga en pie de igualdad a la Iglesia católica con el luteranismo, antigua religión oficial, hoy en franca descomposición, y que la república más laicista y sectaria del continente europeo, como es Francia, vuelva a reconocer a la Iglesia el estado natural y jurídico que le corresponde. Nada menos que *La Victoire,* el periódico socialista de Gustavo Hervé (qué diferencia entre estos socialistas y los de por acá), dice a este propósito: «Estas primeras reparaciones, por insignificantes que sean, y que no hacen sino destacar más lo odioso de la vasta expoliación cometida en 1905, en detrimento de la Iglesia católica y de las leyes de excepción que continuarán pesando sobre las Congregaciones no misioneras, es preciso que sepan los católicos que a ellos, a ellos solo, las deben. Obtienen estas primeras satisfacciones porque ellos han aplicado inteligentemente, desde 1914, la vieja y ya valerosa máxima de prudencia de sus padres: «Ayúdate y el cielo te ayudará». Y, en efecto, una intensa *Acción Católica,* puramente católica y espiritualista, sin mundanos propósitos, es de mayor eficacia que todos los *privilegios políticos,* arrancados a las cesáreas potestades, haciéndonos pasar a los católicos por defensores preferentes del *absolutismo,* como pretende esa especie de secta llamada *integralista* esparcida por todo el mundo católico y que acaba de descubrir y denunciar la prestigiosa revista romana *La Civiltà Cattolica;* secta que dolorosamente tenemos que soportar el resto de los creyentes como Jesucristo toleró en su compañía al Judas del Apostolado.

También es altamente significativo que un partido tan numeroso como el *demócrata* de la gran república Norteamericana, presente como candidato a la Presidencia de aquel Estado a un católico como Alfredo Smith, en la inteli-

gencia de que, por expresa voluntad de S. Santidad, el Sr. Smith no ha de presentarse como tal *católico* y con programa que se llamaría *católico,* sino como simple ciudadano que es, *además,* hijo espiritual de la Iglesia romana. Así lo ha declarado el periodista italiano Alceste Bozuffi en correspondencia publicada en un diario español, en términos tan expresivos como estos: «Es esta una prueba del especial cuidado que el Vaticano pone en *abstenerse* de todo acto que pueda considerarse como intervención suya», entre otras razones «por el principio general de la Iglesia de *mantenerse alejada de toda lucha de partidos*». El mismo periodista añade: «La Iglesia se declara satisfecha del trato de que viene siendo objeto en América, del respeto y tolerancia de las autoridades civiles y de las libertades que se le consienten de culto y propaganda».

Ello demuestra que cuando no hay propósitos invasores y absorbentes por parte de ambas potestades, la Iglesia y el Estado pueden coexistir armónicamente, la una para el desarrollo de los intereses puramente espirituales y el otro para la gestión de los múltiples asuntos de orden temporal.

Tal es la condición primera y fundamental para el imperio de la verdadera *libertad* en apetencia de la *justicia* y de la *paz*.

Pero además de esa intensa y ordenada vida interior que precisa el ejercicio de lo que podemos llamar *libertad activa,* fruto, en gran parte, de la disciplina religiosa y moral, es no menos necesaria una correlativa disposición de ánimo en el pueblo que ha de disfrutar, de un modo más o menos *pasivo,* de esa misma *libertad*.

Ambas impreparaciones son las que en realidad mantienen las dictaduras, allí en donde están establecidas (sin que encuentren eco perceptible las invocaciones al clásico liberalismo), y las que producen un colapso, cada día más grave, siempre que ocurre una caída de Gobierno en los países que conservan, mal que bien, el régimen parlamentario. Y así perdura en España la dictadura del general Primo de Rivera. No hay posibilidad seria, ideológica, de restaurar el viejo liberalismo.

LA LUCHA DE CLASES Y LAS LUCHAS INTERNACIONALES.

Más de una vez hemos destacado en estas páginas la semejanza que existe entre la lucha de clases de patronos y obreros y las que estallan con excesiva frecuencia entre las distintas naciones. El fondo es el mismo: los grandes y poderosos (indivíduos, Estados), quieren comerse a los débiles, y siempre en el plano de los bienes económicos, base y fundamento de la vida integral del hombre sobre la tierra.

Y surge en la mente de todos los espíritus rectos el pensamiento del *arbitraje obligatorio* como un postulado llamado a ser ley universal de la vida, para asegurarla a todos los indivíduos y a todas las colectividades grandes o chicas.

La *Sociedad de Naciones* no es más que un ensayo o bosquejo del órgano definitivo que habrá de ser el ejecutor de ese arbitraje entre todos los Estados para que no luchen entre sí. ¡Cosa verdaderamente rara: la poderosa república Norteamericana, de donde partieron las iniciativas pacifistas de Wilson y Kellog, parece ser hoy el mayor obstáculo para esa paz universal! Los Estados Unidos son los dueños del oro del mundo; la mayor parte de los Estados de

Europa y América son deudores suyos. ¿Se teme que la paz impida el cobro de esas deudas? ¿Se fía a los armamentos la liquidación de ese pleito temeroso? ¿Se quiere una paz fingida que permita a Estados Unidos adueñarse, como sea, del resto de América?

Después de la firma del Pacto Kellog, se reunió en Ginebra el 3 de septiembre la *Asamblea de la Sociedad de Naciones*. Sin duda la nota más simpática y satisfactoria para nosotros ha sido la readmisión de España al puesto semipermanente que ocupara desde el año 20 al 26, mereciendo 37 sufragios a favor por 10 en contra. Aún más emocionante y trascendental que este voto fué la clamorosa y efusiva adhesión que recibió en aquel acto la Madre Patria de todas las repúblicas hispanoamericanas allí representadas, en cuyo nombre habló el delegado de la república dominicana, Sr. Franco. También ha sido un gran honor que fuese invitado a hablar en la ceremonia religiosa de Ginebra que precede siempre a la inauguración de las Asambleas, el R. P. Fr. Luis Urbano, O. P., quien predicó un elocuente y aplaudido sermón sobre «España y la Paz», haciendo resaltar las doctrinas de nuestro Maestro Fr. Francisco Vitoria.

Pero tales reservas parece que acompañan al Pacto Kellog (sin que por esto deje de tener siempre una gran importancia para la propaganda y emoción pacifistas), tales egoísmos y ambiciones raciales y colectivos parece que se ocultan detrás de la cortina, que con gran sorpresa, el Pacto Kellog ni fué mencionado en el proyecto sobre codificación del Derecho internacional, por acuerdo de la Comisión jurídica que funciona en la Asamblea de Ginebra. Según el representante de Italia, «la importancia de este Pacto (el de Kellog), es más bien de orden moral y psicológico que jurídico, pues le faltan las sanciones que debe proporcionarle el Pacto de la Sociedad de Naciones».

No obstante, se ha seguido y se seguirá laborando por el *desarme* universal o la limitación de los armamentos, cosa harto complicada y difícil, mientras existan Estados con dilatados territorios coloniales. ¿Internacionalizar las colonias y acometer colectivamente la obra de su exploración y explotación con los *millones de parados* que hay en casi todas las naciones civilizadas (?), regulando de otro modo las leyes de *emigración?* ¿Dedicar a esa labor humanitaria las escuadras y los ejércitos existentes, estilo romano, o formar un Ejército internacional, al servicio de la Sociedad de Naciones, como propone el general Primo de Rivera?

Fieles a nuestro criterio, lo que se echa de menos, más aún que la presencia de la representación del Papa en la Sociedad de Naciones, como indicaba el P. Urbano, es la de un profundo espíritu cristiano en el cerebro y en la conducta de los hombres y de los pueblos contemporáneos. Ya culminaría él en los actos de todos los estadistas y gobernantes, sin apelar a manejos impacientes de partidismos y masonerías blancas o negras de que todos nos vamos cansando.

ORGANIZACIÓN CORPORATIVA. Aparte de ese espíritu cristiano, reposado y activo al mismo tiempo, que tanto echamos de menos en el día, el medio más eficaz para suplir esta deficiencia en orden a la estabilización de los indivíduos, de las clases y aun de las naciones, es incor-

porar a los primeros a las *profesiones* que tienen verdadera *eficiencia* en la vida social. Si en España disfrutamos de una relativa paz, es en gran parte debido a la Obra Corporativa que se viene realizando; y si todavía hay brotes de rebeldía, más cerebral y pasional que otra cosa, es porque aún esa incorporación y esa organización de *arbitraje obligatorio* no ha llegado al ápice de su perfección. También hace falta una severa ley de *vagos*, correlativa de la que asegure el *derecho al trabajo* de que hablamos en la crónica anterior.

Aunque con cierto retraso, después de estos dos años de trabajos y propagandas sobre el régimen paritario, el más serenamente avanzado del mundo, España entera, en sus clases interesadas directamente, y en las más altas esferas del Gobierno, se percata ya de esta nueva orientación de su vida social y política.

En el Manifiesto que el Jefe del Gobierno dirigió al país a primeros del corriente octubre, hace una rotunda y trascendental afirmación que hasta ahora aparecía vacilante en sus palabras. Nosotros la acariciábamos tiempo hace. Tal es la de que el régimen corporativo habrá de ser base de la futura estructuración política. Por eso decíamos en la crónica anterior (pág. 97) que nos alegrábamos del aplazamiento de la vigencia de la nueva Constitución, a fin de que en su funcionamiento se tuviese en cuenta la Organización Corporativa Nacional, aún no terminada. Oigamos sus palabras:

«A otra labor importantísima hemos de prestar gran atención, no sólo por su propia eficiencia, sino como preparatoria del sistema representativo de la voluntad nacional. Me refiero a la organización corporativa del Estado, magistralmente enfocada por el ministro de Trabajo en su enjundiosa conferencia del 16 de abril en el local de la Unión Patriótica de Madrid. Estas previsiones orgánicas, juntamente con la acción social que tienda sin violencias ni injusticias a restablecer el posible equilibrio y armonía de clases, constituirán las mayores garantías contra convulsiones revolucionarias, a que toda sociedad está abocada, como fruto de la seducción perturbadora que los radicalismos y estridencias ejercen sobre las colectividades atomizadas y desarticuladas. Bien sé que hay personas inconscientes temerosas de que se traten estos problemas, porque, egoístas, los creen resueltos a su satisfacción para el lapso de tiempo que ellas han de vivir. Pero, ¿y después? ¿Y el mañana del que somos, en parte, tan responsables como del presente? A la Patria hay que suponerle eterna vida, y a esa vida inmortal consagrarle todos los desvelos y las actividades de la nuestra efímera, que por designio de Dios, y, sin duda, para prueba de abnegaciones, acaba en la tierra cuando los sucesos empiezan a recoger el fruto de nuestro propio esfuerzo».

En efecto, durante este verano habíamos notado en el horizonte del mundo patronal algo que significaba propósito de obstruccionar la Organización Corporativa, en vista de algunos defectos que somos los primeros en reconocer y hemos procurado señalar a su debido tiempo, como debieron haber hecho los patronos. No queremos suponer relación alguna entre esta oposición patronal, o de algún sector patronal, con otras más graves de los que harían labor más fructífera si se incorporasen a sus debidas profesiones, si es que tienen alguna.

Esa oposición, un tanto atenuada, cristalizó en algunos documentos publicados en la Prensa. Por fortuna, hay elementos patronales que están resueltamente al lado de la Organización Corporativa. Tal es la *Confederación Gre-*

mial Española, que comprende el Comercio y la pequeña industria. Esta entidad hizo público el 5 del corriente un documento del que entresacamos algunas líneas:

«Ante la ofensiva, dice, emprendida por algunos sectores patronales contra los Comités paritarios, para cuya campaña se solicita el concurso de muchas entidades y de los patronos en general, la Comisión ejecutiva de la Confederación Gremial Española cree necesario hacer públicas las siguientes declaraciones: Este organismo ha propugnado siempre (lo acreditan las conclusiones de su Asamblea Nacional de 1920), la necesidad de que los conflictos del trabajo puedan hallar cauce adecuado para su solución armónica por medio de Comités paritarios y Comisiones mixtas. Consecuentes con esta ideología reiteramos una vez más nuestra convergencia con el espíritu social que informa y la finalidad que persigue la Organización Corporativa regulada por el Real decreto de 26 de noviembre de 1926, etc.»

Al día siguiente la Asociación patronal titulada *Estudios Sociales y Económicos,* que comprende en su seno *ciento setenta y siete entidades patronales,* con un capital de *siete mil millones de pesetas* y que entre todas emplean más de *trescientos mil obreros,* replicaba que «no conoce esta Asociación—y cree que si existiese lo conocería—campaña ni escrito alguno de ninguna otra entidad que entrañe ni envuelva esa *ofensiva* contra los Comités paritarios que, según la Confederación Gremial Española, ha sido iniciada por algunos sectores patronales que no nombra». Protesta la asociación *Estudios Sociales y Económicos* de que se la suponga contraria a «la necesidad de preparar y hallar cauces jurídicos para la vida del trabajo, buscando en soluciones armónicas la evitación de conflictos o solución de los que pudieran surgir entre los elementos que integran aquélla».

No tan vacilante, sí bastante explícita, fué la nota publicada el día 12 por la *Federación de Industrias Nacionales.* En ella dicen los patronos industriales que «ha sido demasiado brusca la transición del régimen legal anterior a 1926 al establecido por el Real decreto de 26 de noviembre de dicho año», y entienden que «no hay suficiente avance de experiencia para responder adecuadamente a las modalidades y características de la vida industrial del país». En fin, que la *obligatoriedad de la conciliación y arbitraje* por los Comités paritarios, les parece un avance excesivo, puesto que ni en Inglaterra, ni en Alemania, ni en Francia, Bélgica, etc., se ha llegado tan allá. Pero ¿es que España no puede ir a la cabeza, como en otros tiempos y en otros órdenes de cosas? Son éstas razones que no convencen. La preparación a que se alude y que, a todas luces, es necesaria, se hace en marcha, y más teniendo en cuenta la perspicacia y agilidad de la raza latina. Concluye la *Federación de Industrias Nacionales* su exposición con unas palabras de alta cordialidad, pues promete «contribuir a colaborar en la *gran obra social* en que el Gobierno está empeñado».

Todo esto demuestra—y por ello hemos querido detenernos en este aspecto de la vida española—que los problemas sociales de ordenamiento del trabajo empiezan ya a interesar viva y activamente a la opinión pública seria, con preferencia a los temas de pura política, que, como ha dicho poco ha el Jefe del Gobierno, tienen su lugar adecuado, como asuntos de especulación, «en la

Prensa, en la Academia, en el Círculo o en la Cátedra». En alguno de los párrafos arriba citados, insiste el general Primo de Rivera en que la *Unión Patriótica* no es un *partido político.* La palabra *partido* debe ya borrarse de nuestro léxico, y lo mismo las de *derechas* e *izquierdas.* Hombres cultos y obras positivas es lo que hace falta. Y en este sentido de asociación puramente *cultural* es como empiezan a agruparse los *elementos jóvenes* de las llamadas *izquierdas.* Otro día hablaremos de este punto muy importante.

INTERVENCIONISMO. ¿SOCIALISMO? En relación con lo que antecede, hay muchas personas que, en diversos tonos, se quejan de lo que llaman excesivo *intervencionismo* del Estado en la vida económica nacional. Hay quien se propasa a calificar esta serie de medidas gubernativas de franco *Socialismo.* Son los mismos que se obstinan en afirmar que el Socialismo es, ante todo y sobre todo, *antirreligioso* y secta de una determinada filosofía, incurriendo en una palmaria contradicción.

Ante todo, hay que recordar que el inmortal León XIII en aquel documento memorable de la *Rerum novarum,* en que la Iglesia, por primera vez y de un modo solemne, expuso su doctrina sobre el problema social, reclama y exige del Estado su *intervención* explícita para moderar el excesivo *individualismo liberal,* acogotador de los pobres y humildes. El más y el menos de ese intervencionismo, en el cual puede haber también excesos, es asunto de *circunstancias.*

Y éstas se presentan sangrantes cuando las economías *privadas* se muestran *incapaces* para llenar los fines individuales y sociales que les incumben, como partes integrantes del organismo nacional. Las recientes catástrofes del teatro *Novedades* y repetidos hundimientos de obras, que han cubierto de luto a toda España, así como las *quiebras,* fraudulentas o no, de empresas y sociedades económicas, como el *Crédito de la Unión Minera de Bilbao,* etc., etcétera, ocasionando la ruina de millares de familias, exigen cada día una intervención más rigurosa del Poder público, como supremo gestor del bien común. Para eso es.

Uno de los casos que más han sorprendido y provocado comentarios es el del decreto-ley publicado en *La Gaceta* del 11 de Septiembre, autorizando al Ministro de Fomento «para *incautarse* de las líneas de la *Compañía de los Ferrocarriles de Madrid a Cáceres y Portugal y del Oeste de España»,* y el subsiguiente *(Gaceta* del 13) «creando la nueva *Compañía de los Ferrocarriles del Oeste de España,* subvencionada e *intervenida* por el Estado, cuyo fin social será hacerse cargo de la explotación de las líneas que se indican».

En la exposición de motivos del primer decreto, se indican los que obligaron al Estado a tomar esta determinación, que, a primera vista, parece un atentado contra el llamado *sagrado derecho de propiedad,* sagrado hasta cierto punto. «La red que explota (la citada Compañía), dice el Ministro de Fomento, es de bastante importancia, tanto, que por su longitud ocupa el cuarto lugar entre las que existen en España; los servicios que presta motivan quejas *continuas y justificadas,* las cuales no solamente se refieren a la policía y régimen de explotación de las líneas, sino que alcanzan también a la *seguridad* de

la circulación, especialmente de la línea del Oeste, donde se producen con cierta frecuencia accidentes en los trenes, *sin que haya esperanza* de que la Empresa se ponga en condiciones de remediar la situación, por no permitírselo su complicada organización industrial, la cual lleva consigo *gastos innecesarios* que dificultan su desenvolvimiento económico y, además, constituye un serio inconveniente para actuar con la libertad de acción que es necesaria para realizar una buena gestión».

Debe recordarse también que tanto las empresas ferroviarias, como las mineras y algunas otras, no vacilaron en pedir el *intervencionismo* del Estado para los millones de *anticipos* y *subvenciones* que percibieron de él, y que no siempre redundaron en mejoras de los *servicios* de transportes, para que fuesen *reproductivos* para todos, dando esto ocasión muy justificada para la intervención y vigilancia administrativa del Gobierno que tan pródigamente las favorecía. ¡Quién sabe si la crisis minera asturiana, tan persistente y que difícilmente se explica, se resolvería a satisfacción de todos si el Estado se *incautase* también de aquellas minas o de los carbones apilados, que, dicen, no tienen salida!

Espiritualidad hispánica. Coincidentes casi con la *apertura de curso* (1 de Octubre) en nuestras Universidades y demás centros docentes, se celebran en toda la nación otras dos fiestas de análogo y superior significado: la *Fiesta del Libro* (día 7) y la *Fiesta de la Raza* (día 12). Una y otra parece que arraigan en nuestras costumbres y tienden a realzar valores del espíritu, que rebasan los límites del mezquino interés material y personal y aun las fronteras peninsulares.

En pocos años y por una serie de concausas que sería prolijo enumerar, España se siente asistida por un amor sutil y acariciante de las repúblicas y territorios ultramarinos que formaron su antiguo y vastísimo imperio colonial. La lengua cervantina, la cultura, más que los ténues e inconscientes lazos de la sangre, es la que «limpia, fija y da esplendor» a estas nuevas e inefables solidaridades. Tal vez la tribuna de Ginebra, tal vez las nuevas modalidades del imperialismo yanqui, o el pujante resurgir peninsular, contribuyan a reavivar el fuego sagrado del antiguo hogar. El hecho es ese, y su trascendencia es notoria.

Sin esperar a la construcción de la espléndida *Ciudad Universitaria,* que será el cenáculo de la futura intelectualidad hispanoamericana y filipina, ya hoy se intensifica la compenetración ideológica.

En estos días recorre la Argentina, dando conferencias, nuestro ilustre pensador D. José Ortega y Gasset; años antes hicieron la misma labor, con entusiasta aceptación, otros varios intelectuales españoles, Rey Pastor, Luis Olariaga, Díez-Canedo, Américo Castro, Amado Alonso, Martínez Sierra, Agustín Miralles, Manuel Montoliu, Angel Cabrera, Guillermo de Torre, Gerardo Diego, etc., etc. También, de cuando en cuando, vienen a España distinguidos sabios americanos.

El *libro* reemplaza en cierto modo a las personas, es la cristalización de un intelecto en floración. El libro tiene un aspecto comercial, muy atendible dada el área de la lengua española; pero es el vehículo indispensable de la cultura.

Incluso ese aspecto comercial del libro español estaba abandonado. Hoy tenemos ya una poderosa *Compañía Ibero-Americana de Publicaciones* y existe también la *Cámara Oficial del Libro,* en Madrid, para explotar dignamente el negocio de librería.

Hacer el *elogio del libro* y de la lectura, como se hace el día de su fiesta, en las Academias y centros de cultura de Madrid y provincias, facilitar su adquisición en esos días con ciertas apreciables rebajas como han hecho muchas Librerías, es contribuir eficazmente al desarrollo de la cultura, fuente de muchos bienes.

La *Fiesta de la Raza* del día 12, aniversario del descubrimiento de América, se hizo este año con inusitado esplendor. En Madrid se hace la fiesta en torno a la estatua de Colón, con asistencia del Gobierno y del Cuerpo diplomático iberoamericano y la de los miles de alumnos de las Escuelas públicas.

Cada año envía una de las repúblicas americanas una corona de bronce para depositarla a los pies de la estatua. La de este año pertenecía a Colombia. Pero, además, esta vez se descubrió una lápida en el Retiro, dedicada por los españoles de la Argentina a D. Hipólito Irigoyen, Presidente de aquella república, que el mismo día tomaba posesión de su cargo, en atención a que en su anterior presidencia, en 1917, instituyó por decreto la *Fiesta de la Raza.* En la lápida aparece el busto del Sr. Irigoyen y el decreto íntegro, grabado en mármol, a que nos referimos (1).

Las *Universidades* españolas empiezan con este curso su nueva vida de reformas, consistentes en una amplia *autonomía* que las faculta, entre otras

---

(1) Dice así:

«Buenos Aires, 4 de Octubre de 1917.

Considerando:

Primero. Que el descubrimiento de América es el acontecimiento de más trascendencia que haya realizado la Humanidad a través de los tiempos, pues todas las renovaciones posteriores se derivan de este asombroso suceso, que, al par que amplió los límites de la tierra, abrió insospechados horizontes al espíritu.

Segundo. Que debió al genio hispano, al identificarse con la visión sublime del genio de Colón, efemérides tan portentosa, cuya obra no quedó circunscrita al prodigio del descubrimiento, sino que la consolidó con la conquista, empresa ésta tan ardua y ciclópea que no tiene términos posibles de comparación en los anales de todos los pueblos,

Tercero. Que la España descubridora y conquistadora volcó sobre el continente enigmático y magnífico el valor de sus guerreros, el denuedo de sus exploradores, la fe de sus sacerdotes, el preceptismo de sus sabios, las labores de sus menestrales y, con la de todos estos factores, obró el milagro de conquistar para la civilización la inmensa heredad en que hoy florecen las naciones americanas.

Por tanto, siendo eminentemente justo consagrar la festividad de esta fecha en homenaje a España, progenitora de naciones, a las cuales ha dado, con la levadura de su sangre y con la armonía de su lengua, una herencia inmortal, que debemos afirmar y mantener con jubiloso reconocimiento, el Poder Ejecutivo de la nación decreta:

Artículo 1.° Declárase fiesta nacional el día 12 de Octubre.

Art. 2.° Comuníquese, publíquese, dése al Registro Nacional y archívese.—(Firmado) *H. Irigoyen*».

cosas, para establecer enseñanzas propias y características de cada Facultad y la concesión de otorgar títulos de doctor, que antes sólo tenía la Universidad Central. Con personalidad jurídica para adquirir y administrar sus fondos y la asistencia del Estado, que no regatea medios, las Universidaddes españolas, mejor dicho la Ciencia que en ellas se cobije puede esplayarse por su propia cuenta y responsabilidad.

Así, no se oirán quejas como las que todavía lanzaba al viento el doctor Mollá en su discurso de apertura de la Universidad Central, tratando de los *Aspectos de la educación y la cultura nacional* y de la *Enseñanza de la Medicina*. En las mismas Universidades ha de encontrarse el remedio. Son dignos de recogerse algunos pensamientos: «Hoy, dice, la Universidad, comparada con otras instituciones nacionales, está, si no decadente, por lo menos débil y enfermiza. Hay que buscar la razón fundamental en la carencia de altas necesidades de gran parte del pueblo, pues mientras su espíritu está en huelga, sus sentidos aman el cultivo de la fuerza y de la satisfacción material. Prefiere los deportes, que dan nombre, brillo y porvenir económico para muchos, y, en todo caso, distracción, placer, espectáculo y fiesta. Es más; ni siquiera los prestigios intelectuales anhelan formar parte de la Universidad. Faltan centros de educación y de cultura general, y *sobran los de enseñanzas liberales,* porque la abundancia de estos títulos y la liberalidad con que se otorgan hacen que tales profesiones constituyan *una plaga nacional* y estén nimbadas de un tinte de *inmoralidad inevitable* ante la desproporción entre la oferta y la demanda y la competencia». «La juventud va a las Universidades sin orientación, sin aptitudes muchos, y de aquí el excesivo número de médicos y abogados». «Por lo que se refiere a la carrera de Medicina, el 90 por 100 de los médicos que salen de nuestras Facultades estudian para «vivir», para «comer». «Hay que *limitar* el número de alumnos, orientar a los que realmente tengan vocación, ayudarles a los que carezcan de recursos, aconsejar a los más que tomen otros rumbos en sus estudios». «El número de alumnos debe ser limitado, hasta por dignidad; que obtenga el título solamente quien lo merezca». «La gran masa estudiantil presenta el aspecto del «señoritismo», que se cree llamada a gozar de la vida, a divertirse, bordeando el camino del vicio o engolfándose en él, salvo una exígua minoría que trabaja con seriedad, con amor a la ciencia y a la patria».

Exactísima y valiente pintura. Entre Universidades y Cuarteles nuestra Juventud se pierde o se mancha para toda la vida. Qué hermosa tarea para los dirigentes de las *Juventudes Católicas* y de los *nonnatos Colegios Mayores,* a disposición de un Clero bien preparado para tan elevada y propia misión.

En Valladolid disertó el Sr. González Echávarri sobre *La personalidad internacional de la Santa Sede ante los pueblos de raza ibérica;* en Barcelona, el Sr. Oliver, sobre *La raza y las enfermedades;* en Sevilla, el Sr. García Oviedo, sobre *La lucha legal contra el paro forzoso;* en Valencia, el señor López, sobre *Orientaciones quirúrgicas;* en Zaragoza, con asistencia del Ministro, el Sr. Gil y Gil, sobre *Precedentes inmediatos y ligera crítica del apéndice al Código civil correspondiente al derecho foral de Aragón.*

NUEVO CÓDIGO PENAL. CRIMINALIDAD. En la *Gaceta* del 13 de Septiembre aparece el nuevo Código Penal, que empezará a regir el 1 de Enero de 1929. Dicen los técnicos que será uno de los mejores de Europa. Una de sus características es la del establecimiento del *arbitrio judicial,* por el que se faculta al Juez para *obrar en conciencia* en la aplicación de las penas, según los casos no enteramente previstos por la ley.

De la Memoria leída por el Fiscal del Tribunal Supremo, en la apertura del año judicial (15 de Septiembre), y de los informes de los demás Fiscales de las Audiencias, se desprende un considerable *aumento de la criminalidad.*

El número de *delitos* cometidos en España en el último año es de *86.891.* Comparemos: año 1922-23: 75.641; año 1923-24: 82.208; año 1924-25: 82.943; año 1925-26: 79.323; año 1926-27: 83.695.

La *crisis moral* que nos envuelve es sencillamente alarmante. Los delitos contra la *propiedad* (38.791), contra las *personas* (19.324) y la *honestidad* son los más numerosos. Los Fiscales de las 50 provincias no se contentan con enumerar los delitos, sino que apuntan a las causas: *miseria* en unos, *lujos* en otros, *tabernas* (contra cuyo cierre o reglamentación protestan las *industrias nacionales* de los vitivinicultores, cosecheros, etc., etc.), *ignorancia,* ausencia o disminución de los *sentimientos religiosos,* etc., etc.

Claro es que la remoción de muchas de estas causas afecta al Poder público; pero las relativas a la *incultura religiosa y moral,* a la práctica verdadera del Cristianismo, ¿a quiénes afectan?

Da miedo pensarlo, y más cuando tanto se pondera el *catolicismo español,* entre vítores y aplausos, y en el ruido de tantas y tantas solemnidades de externa vistosidad, pero de muy poco jugo.

LA ACCIÓN CATÓLICA. Con lo que acabamos de decir y la pintura que poco ha se nos hacía de la juventud universitaria, parece que queda trazado por la misma realidad el camino a seguir por las diversas organizaciones de la *Acción Católica,* cuya pasividad o desordenada actividad tenemos que seguir lamentando. Nos remitimos a las observaciones de la crónica anterior y aun a otras de más atrás, porque el mal es muy antiguo. Se organizan Juntas, se celebran reuniones y asambleas, se hacen reglamentos, se formulan conclusiones y hay ya la convicción de que no van sino al papel y a los periódicos con algunos bombos, y no se pasa de ahí. Es acción para la inacción.

Se ha celebrado con extraordinaria pompa la *Coronación de la Virgen de Guadalupe;* están anunciados el *Congreso de música sagrada de Vitoria,* el *Mariano* de Sevilla y el *Misional* de Barcelona. Todo esto está muy bien; pero, ¿no es también necesario y urgentísimo hacer algo que interese, que vaya al pueblo, a la gran masa de altos y bajos, que pierde la fe porque no hay quien se la exponga y razone en relación con los problemas y preocupaciones del día?

Hay algo que conforta y alienta el espíritu en medio de este sahara abrumador. Tal es la Obra de *El Debate,* con su propio valer, con su *Escuela de periodistas* y, sobre todo, con su *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* y su *Círculo de Estudios* de Madrid y su *Boletín,* en el que apare-

cen las resoluciones de las tesis discutidas. La *Juventud Católica*, que es otra esperanza, va salvando, a duras penas, la crisis de competencias e intromisiones que no se explican racionalmente, porque se pretende sumar y ponderar cantidades heterogéneas. Una cosa son las organizaciones juveniles de *piedad*, las Congregaciones, y otra muy distinta la *Juventud Católica*, aunque todos sus elementos deben ser piadosos como buenos católicos. Son distintas categorías, en que los indivíduos pueden y deben estar sumados, pero no las entidades. Eso de frente único en esta clase de asociaciones nos parece una impertinencia.

La *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* celebró en Azpeitia (¿por qué siempre en este lugar?) su *XV Asamblea General,* bajo la presidencia del Sr. Herrera, en los primeros días de Septiembre. A ella concurrieron también elementos de la *Juventud Católica* y una y otra asociación dieron cuenta de su labor en el pasado curso y de sus propósitos para el venidero. El Presidente de la J. C., Sr. Valiente, dijo que la Asociación constaba hoy de 171 Centros parroquiales y 12.000 jóvenes agrupados.

Todavía no acabamos de ver bien definidas y articuladas las relaciones que deben existir entre las entidades mencionadas con la *Junta Central de Acción Católica,* organismo supremo al que debe estar subordinado todo *lo católico,* si es que hemos de admitir una técnica de organización y obedecer lo estatuído por los Primados. Lo propio cabe decir de la *Legión Católica,* que no se sabe qué es, ni qué finalidad especial viene a realizar. ¡Cuánto prurito por hacer cosas diversas y raras y cuánto afán de mangonear!

Teníamos redactadas unas notas sugeridas por la notable *Conferencia* que D. Juan Rossi, presbítero italiano y Superior general de la *Compañía de San Pablo*, dió en Madrid, bajo el patrocinio de *El Debate,* para dar a conocer este nuevo Instituto religioso, tan discutido, aunque esto nada debe chocar a quienes conozcan los orígenes de casi todas las Ordenes religiosas; pero las reservamos, por ahora, para no alargarnos demasiado. Realmente, cuando se considera la *paganización* de nuestras costumbres, la ausencia de fe en las masas que circulan a nuestro lado, vecinas a nuestras iglesias... la figura, el genio, la obra de combate generoso del Apóstol de las *gentes,* bregando con los suyos, con aquellos *circuncisos,* atiborrados de tradiciones y normas que no permitían acercarse a los *incircuncisos*; que querían *monopolizar* la nueva fe, amalgamándola con el arrastre de los siglos judáicos; esa figura, digo, del Apóstol San Pablo, rompiendo con todo para hacerse todo para todos y llevar gentiles a Cristo... tiene que cautivar de modo especialísimo a muchos sacerdotes y aun a muchos seglares, verdaderamente celosos de su fe y no conformes con esta paz de cementerio.

NECROLOGÍA. El 11 de octubre falleció en Madrid, recibidos los Santos Sacramentos, el Sr. D. Ramón de Dalmau y Olivart, Marqués de Olivart, el cual había nacido en Borjas Blancas (Lérida) en 1861.

Era una autoridad, universalmente reconocida, en Derecho Internacional, como lo demuestran los cargos que desempeñó: presidente de la *Asociación*

Española de Derecho Internacional, secretario general de la *Asociación Francisco de Vitoria,* vicepresidente del *Instituto de Derecho Internacional* y del *Instituto Colonial Internacional* y miembro de otras varias corporaciones nacionales y extranjeras.

Entre sus obras merecen citarse: *Manual de Derecho Internacional público y privado* (1886); *La ejecución de las sentencias extranjeras* (1888); *Tratado y notas de Derecho internacional público* (1887-89); *Programa de Derecho internacional público* (1889); *Elementos de Derecho internacional público* (1906); *Bibliographie du Droit international.* (París, 1905-10). Descanse en paz.

Madrid, Octubre de 1928.

Fr. José D. Gafo, O. P.

INGLATERRA

1.—Vista general.

El decimoséptimo Congreso internacional de Orientalistas en Oxford.—Bajo el patronato del Conde de Birkenhead, Secretario de Estado en la sección de la India Inglesa, del Vice-Canciller de la Universidad de Oxford y del Alcalde de la ciudad, se celebró en la misma, durante los días 27 de agosto hasta el primero de septiembre de este año, el Congreso internacional de Orientalistas que ocupa el decimoséptimo lugar en la serie comenzada en París año de 1873, y continuada en Londres, 1874; San Petersburgo, 1876; Florencia, 1878; Berlín, 1881; Leyden, 1883, Viena, 1886; Estocolmo y Cristianía, 1889; Londres, 1892; Ginebra, 1894; París, 1897; Roma, 1899; Hamburgo, 1902; Argel, 1905; Copenhague, 1908, y Atenas, 1912; hasta el presente que no pudo celebrarse antes con motivo de la guerra europea. El próximo será en Holanda en 1931, y probablemente en la ciudad de Leyden, según el acuerdo tomado en la última sesión del Congreso que reseñamos.

Mas de quinientos miembros del Congreso acudieron de diferentes partes, llevando la representación oficial de sus Gobiernos, Universidades o de otras entidades científicas. La Santa Sede estuvo dignamente representada por Monseñor Mulla, de nacionalidad turca, pero convertido a nuestra religión, a la que presta señalados servicios con su cultura nada común y conocimientos especiales del Islamismo. Las Ordenes religiosas tuvieron también valiosa representación, en especial los Padres Jesuítas, los Dominicos y la Congregación del Divino Verbo. El P. Marco A. van den Oudenrijn, Profesor en el Angélico, asistió en representación de dicho Centro docente, habiendo sido enviado expresamente por el Reverendísimo Maestro General de la Orden de Predicadores. También asistieron los PP. Raymond-Marie Voyer y Pierre Bissonette, ambos dominicos, en representación de algunas publicaciones del Canadá.

La tranquila ciudad de Oxford se vió extraordinariamente animada duran-

te esos días, con la afluencia de tantos extranjeros y el movimiento de automóviles, especialmente en la avenida de St. Giles, que forma la arteria principal de la ciudad.

El plan a desarrollar por el Congreso fué extenso e importante: lenguas, literatura, historia, arqueología y arte de todos los pueblos de Asia y algunos de Africa; todo esto entraba en las miras del Congreso. Y para ilustrar esos puntos, según las más recientes excavaciones y los últimos descubrimientos, acudieron de diferentes partes especialistas en cada ramo que han dedicado casi toda su vida al estudio del mismo.

En la confianza de que será de gusto de los lectores de esta acreditada revista saber, siquiera sea en líneas generales, lo que se trató en dicha Asamblea, nos proponemos reseñar brevemente sus sesiones, siguiendo un orden cronológico.

2.—Primera sesión.

Dejando a un lado la sesión inaugural, que tuvo lugar el lunes 27 de agosto, según el ceremonial previamente convenido, los trabajos de importancia no comenzaron hasta el martes siguiente, en que se leyeron importantes memorias sobre estos puntos: a) literatura arábiga; b) descubrimientos en el valle del Eufrates y del Indo, y c) el arte oriental en sus relaciones con el de Occidente.

a) *Literatura arábiga.*

El profesor E. Levi-Provençal dió cuenta de haber encontrado en las bibliotecas de Fez y de Marruecos manuscritos muy importantes relacionados con la historia de España y en particular con la obra de Ibn Bassam, de la cual se conocían hasta ahora tres manuscritos existentes uno en Oxford, otro en París y el tercero en Gotha. Dozy los cita en su obra sobre los árabes en España. Con los cuatro nuevos manuscritos que el citado profesor ha encontrado será posible dar una edición casi completa de la obra de Ibn Bassam.

M. Bencheneb leyó una interesante Memoria sobre Ibn Hatima, poeta hispano-árabe de la octava centuria de la Héjira. Se dió cuenta también del hallazgo en Persia de una antología de poesías, escrita por Muhammad ibn Badri Jajarma, célebre poeta que fué contemporáneo de Hulagu y Abaga. El disertante, Mirza Muhammad Khan, aseguró que el citado manuscrito contiene producciones de lo menos 200 poetas y se propone imprimirlo por su cuenta y publicarlo en el Boletín de la Escuela de Lenguas Orientales de Londres.

La Universidad de San José en Beirut, representada por el P. Bouyges, hizo presente al Congreso su propósito de crear una biblioteca arábiga escolástica, que contendrá lo menos 20 volúmenes y prestará muy buenos servicios. El Congreso aplaudió la idea unánimemente.

b) *Descubrimientos en los valles del Eufrates y del Indo.*

El profesor S. H. Langdon recordó los notabilísimos descubrimientos que acaban de verificarse en Sumer-Accad, Asiria y Hittita. A su parecer esos descubrimientos han *revolucionado* por completo las ideas anteriores sobre historia antigua, filología, y crítica bíblica, y extendido el conocimiento de la

historia desde los tiempos más antiguos hasta la era cristiana. En su entusiasmo por la Asiriología la llamó «Reina de las modernas investigaciones históricas» y señaló estos principales puntos de su actual desarrollo: 1.° el rápido incremento en los llamados estudios de Hittita debido a los descubrimientos hechos por los alemanes en Boghaz-Keui; 2.° la perfección a que ha llegado la Sumeriología hasta el extremo de considerársela como verdadera ciencia gramatical con todas las exigencias de tal; 3.° la publicación de textos antiquísimos relacionados con la historia y la religión; 4.° el encuentro de una lista completa de dinastías desde los tiempos más remotos y aun prediluvianos hasta la tercera centuria; 5.° los notables descubrimientos en el valle del Indo, entre los cuales se ha hallado una escritura que tiene semejanzas muy notables con el Sumeríano.

c) *El arte oriental en sus relaciones con el de Occidente.*

Mister Sadler, Presidente de la sección de Arte Oriental, hizo notar en su memoria leída ante el Congreso, que se descubren sin gran dificultad profundas modificaciones y modalidades en la pintura europea contemporánea, debidas sin duda a la influencia de los artistas orientales, japoneses y chinos sobre todo, en los pintores europeos

A su vez la pintura en el Japón recibe también la influencia cada día mayor de los artistas europeos. Esta mutua influencia, iniciada a últimos del siglo XVIII, fué creciendo en todo el siglo XIX y sigue acentuándose más cada día a medida que el contacto entre ambos mundos se acrecienta. Según el disertante, dicha influencia oriental en la pintura se traduce en la práctica por estos tres elementos: primero, la importancia que se da a la llamada *línea sensible;* segundo, la armonía de color, y tercero, lo que se llama *técnica de los espacios*. Añadió por último que a su juicio estos tres elementos se incorporarán de un modo definitivo a la pintura europea.

En relación con el arte oriental, Mr. G. Yazdani dió cuenta al Congreso del estado actual de los antiquísimos frescos de Ellora y Ajanta en la India inglesa. Estos frescos, pintados en roca viva, iban deteriorándose rápidamente a causa del clima, pero merced al cuidado del Gobierno de Hijderabad, que hace unos ocho años contrató algunos artistas italianos para que instruyesen a los indígenas en la manera técnica de limpiarlos y fijarlos en la superficie rocosa, van recobrando su primitivo estado de nitidez y colorido.

3.—Segunda y tercera sesión.

Juntamos la reseña de las dos sesiones, para no alargar demasiado esta relación. Tres fueron los temas desarrollados, a saber: recientes excavaciones y hallazgos en la tierra de Ur; el más antiguo tratado de Cirugía, y los monasterios de monjes en territorios musulmanes de Oriente.

a) *Recientes excavaciones en la tierra de Ur.*

Mr. Stevenson, Profesor de lenguas semitas en la Universidad de Glasgow, llamó la atención del público sobre los sorprendentes hallazgos en la antigua tierra de Ur, que tan ventajosa idea nos dan de la antiquísima civilización del valle del Eufrates y Tigris, y presentó objetos hallados en Egipto, Palestina e

Inglaterra, entre los cuales se descubre un notable paralelismo, que parece indicar un origen común. Sobre la cuestión tan debatida entre los eruditos sobre cuál de estas dos civilizaciones, la de Egipto y la de Mesopotamia, es anterior, el disertante se inclinó al parecer de muchos que creen debieron ser casi contemporáneas y recibieron mutuas influencias.

Uno de los objetos más curiosos que se han descubierto, es una especie de placa hecha de piedra, que representa pintada la ceremonia de un sacrificio, en el que todos los circunstantes que tomaron parte iban vestidos en su traje ordinario, menos el que hacía de sacerdote o director de la ceremonia, que está completamente desnudo. Este hecho le sirvió de base al conferenciante para indicar su opinión de que eso obedecía a una prescripción ritual. En los libros rituales de los árabes, antes del mahometismo se halla una prescripción análoga en el sentido de que el sacerdote que dirige un sacrificio debe presentarse ante el altar completamente desnudo.

Otro objeto curioso descubierto es un juego de tocador. Consiste éste en un neceser dentro del cual hay tros objetos de tocador, de oro pegados a un anillo de plata. Estos objetos son: un monda-oídos, un par de pinzas y una pequeña sonda puntiaguda. Lo más notable es que esos objetos son casi enteramente parecidos a los que en 1925 se encontraron en un antiguo cementerio sajón en Luton (Inglaterra), al norte de Londres. ¿Cómo se explica esa semejanza tratándose de lugares tan distantes? Es un problema que según Mr. Stevenson no puede resolverse hasta encontrar nuevas pruebas que indiquen la relación entre ambos focos de cultura.

b) *Antiquísimo tratado de cirugía.*

El Profesor Mr. Breasted dió cuenta de un papiro recientemente descubierto que contiene un tratado completo de cirugía y que parece fué escrito tres mil o dos mil años antes de Jesucristo, siendo el más antiguo descubierto hasta la fecha. Contiene 48 casos prácticos sobre diferentes partes del cuerpo humano, comenzando por la cabeza y siguiendo hacia el tórax y la espina dorsal. En la explicación que hizo sobre esto, llamó la atención del auditorio sobre un antiguo dibujo de una operación quirúrgica llevada a cabo por un cirujano griego, en el cual éste está representado en la misma forma técnica de operador que prescribe dicho tratado, lo cual hace presumir que los griegos se sirvieron de él en sus trabajos y operaciones. En relación con esto recordó el conferenciante el hecho referido en la historia del rey Darío, que envió uno de sus altos empleados de la corte, a la ciudad de Sais en el Delta, a fin de restaurar la escuela de medicina de esta ciudad. Tal vez sea ésta la institución oficial de medicina más antigua que registra la historia.

c) *Monasterios de monjes en territorios musulmanes de Oriente.*

Mr. A. Fischer habló de la influencia ejercida por los monasterios de monjes en las comarcas habitadas por los musulmanes, haciendo resaltar cuán benéfica fué desde el punto de vista del arte, pues ya con el ejemplo, ya con las ricas colecciones de cuadros que poseían (Mr. Fischer habló del pasado), causaron una impresión a la vez profunda y agradable en el ánimo de los musulmanes, a quienes su religión prohibe el culto del arte a no ser con ciertas restricciones.

El conferenciante no fué tan benévolo para con los monjes al hablar de su influencia desde el punto de vista moral. Pues afirmó de un modo general, que aquello había sido perjudicial a los árabes por cuanto éstos tomaron los monasterios como *lugares mojados,* donde libremente podían beber a sus anchas vino y otros licores, hasta el extremo de convertirse esos monasterios en tabernas y cabarets. Como dice muy sensatamente el *Times* de Londres, Monsieur A. Fisher exageró el tema al admitir como abuso general de todos los monasterios lo que acaso sería propio de alguno de ellos. Realmente si lo que dice dicho profesor fuese cierto, no se explica el favor de que han disfrutado siempre esos monasterios ante los mismos gobernantes musulmanes.

4.—Cuarta sesión.

Los principales temas desarrollados en esta sesión fueron tres, a saber: el hallazgo de ciertas tribus desconocidas hasta ahora en la parte Sudeste de Arabia, el estudio de lenguas aborígenes de Australia y algunos descubrimientos recientes en la tierra de Ur.

Mr. B. Thomas hizo una descripción animada e interesante sobre el viaje realizado por él en Enero y Febrero de este mismo año hacia la parte S. E. de Arabia. Hizo el viaje con una caravana de doce beduínos, que tenía a su servicio quince camellos. El viaje duró cuarenta y ocho días. Durante su travesía por un desierto impenetrable hasta ahora a causa de las dificultades de la naturaleza y la ferocidad de sus moradores, descubrió un grupo de habitantes diferentes de los árabes y de origen muy antiguo. Se compone de cinco tribus, cuatro de las cuales hablan diferentes lenguas. De los datos que pudo recoger tocante a su configuración craneal, color, costumbres, lengua y restos de grabados arqueológicos, Mr. Thomas cree que pertenecen a la familia llamada *Hamiticos,* y se esforzó en demostrar que son los mismos que llama el Génesis Hadoram y los que Plinio denomina Adramitae.

Dió los siguientes detalles de sus costumbres. Las jóvenes se hacen una raya de unos tres centímetros de ancho a través de la cabeza, que divide en partes iguales el cabello. Los hombres no usan bigote, pero sí perilla. Está en uso entre ellos la prueba judicial de fuego. El acusado, después de haber aguantado un hurgón al rojo en la lengua, debe poder producir saliva suficiente para escupir o expectorar, para que se le declare inocente. Su religión es la mahometana.

En la misma sesión se habló de la necesidad urgente de estudiar a fondo las lenguas aborígenes de Australia, que a pesar de su importancia desde el triple punto de vista religioso, sociológico y lingüístico, son objeto de muy poca atención de parte de los sabios. En cambio los idiomas Malayo-Polinesios han alcanzado una gran perfección y no quedan en zaga en relación con otras lenguas orientales. Y sin embargo, algunos de los idiomas australianos son de los más antiguos que se conocen, y, bien estudiados, podrían aportar conocimientos muy útiles para el estudio de la civilización humana en sus períodos primitivos. El Congreso adoptó una resolución en el sentido de rogar al Gobierno de Australia que favorezca y estimule el estudio de esos idiomas, varios de los cuales están a punto de desaparecer.

Finalmente en esta sesión, Mr. C. L. Woolley dió una interesante conferencia con proyecciones, sobre sus trabajos de excavación durante estos últimos seis años en Ur de los Caldeos. Describió los ritos observados durante un sacrificio humano. Alrededor de la cámara mortuoria de un rey, se ven cuerpos que evidentemente fueron de seres humanos sacrificados en los funerales del soberano. Entre ellos hay soldados en actitud de guardias en la tumba o sepulcro y mujeres con la cabeza cubierta con adornos caprichosos. Se encontraron también varios fetiches como bueyes enjaezados y pequeños toros.

En la cámara mortuoria de la reina se encontraron: un juego de damas, con siete figurillas blancas y otras tantas negras, un tablero para apuntar las pérdidas y ganancias, y un juego de dados. La parte superior del cadáver de la reina está adornada con cuentas o abalorios, y al lado había una ampolleta de oro con cosméticos. El conferenciante sostuvo la opinión de que el sepulcro en cuestión data de tres mil quinientos años antes de Jesucristo.

Figura también entre los objetos halladas en esas excavaciones, la casa de un rico babilonio, que fué quemada por los asirios en su invasión de la ciudad. Se nota el hecho de haber sido calcinadas las paredes durante el incendio y esto arguye, según los entendidos, que la casa debía contener una cantidad muy notable de objetos de madera para desarrollarse una temperatura tan intensa que calcinó las partes sólidas de las paredes de materiales fuertes; el techo era plano y hecho de barro y había todo un sistema de aguas con tuberías dentro de las paredes. No había más que un piso, y las paredes que eran muy gruesas no tenían ventanas. Se han encontrado un gran número de tabletas que indican la existencia de un archivo en la casa, donde se guardaban cuidadosamente los documentos sobre la propiedad de la misma. Se ve que era necesaria una buena documentación para asegurar la propiedad de futuras contingencias.

5.—Ultima sesión.

El primero de septiembre concluyó su trabajo el Congreso, reuniéndose todos los comités en el edificio llamado «Examination Schools» donde habían tenido lugar las demás sesiones. Se adoptó el acuerdo de que el próximo Congreso fuera en Holanda en 1931 y probablemente en la ciudad de Leyden.

Entre los diferentes trabajos presentados en el Congreso, son notables los que se refieren a la antigua civilización de la India.

El profesor P. Oltramore defendió que el poema llamado Bhagavadgita es parte integrante de la gran epopeya Mahabharata. El objeto de este poema épico no fué exponer cuestiones filosóficas que se ventilaban en las diferentes escuelas, sino definir los deberes de la casta guerrera. El problema surgía naturalmente de la revista histórica de los hechos principales de la nación, y el citado poema Bhagavadgita viene a ser una respuesta a dicho problema pregunta sobre ¿cuáles son los deberes de la casta guerrera? De modo que su misma contextura interna y la idea dominante indican de sobra su afinidad con la gran epopeya. Otros profesores hablaron sobre diferentes temas relacionados con la antigua literatura de la India.

El Doctor Hertzfeld atrajo la atención de muchos con su teoría sobre la civilización de la antigua Irania como la más antigua que se conoce. A su juicio

es anterior a la de Susa, Elam y Sumeria, como se ve por las muestras de alfarería pintada de diferentes formas geométricas con significación mágica o religiosa.

El Doctor Daiches explicó las paladras: *'am ha' ares, pueblo del campo* que se halla con frecuencia en el antiguo Testamento. Dijo que si bien se suele tomar esa expresión como sinónima de labriegos, ignorantes él creía por el contrario que a lo menos al principio significaba la clase media acomodada o los labradores ricos. Y añadió que el haber perdido esa significación en los tiempos posteriores, hasta el extremo de significar una clase tenida en poco aprecio, se debió a la decadencia gradual y positiva de los propietarios agrícolas o terratenientes.

Fr. Juan Illa, O. P.

Oxford, septiembre 1928.

ESTADOS UNIDOS

Escuelas católicas.—Indicábamos en la crónica anterior que la educación de la juventud en los Estados Unidos estaba muy atendida. Sin embargo, es de lamentar que todas las escuelas del Estado prescindan completamente de la enseñanza de la religión. Por sistema no se debe ni aun mencionar el nombre de Dios, ni hablar, ni enseñar en favor o en contra de ninguna religión determinada. En este sentido son realmente ateas. Eso es debido al elemento grande de indiferentes que hay en este país y al número tan variado de religiones.

Ultimamente se propuso a votación la conveniencia de enseñar siquiera los preceptos del Decálogo en las escuelas, y la decisión fué negativa. Con todo, hemos de advertir, que las escuelas públicas no son sectarias y que gran número de las maestras son católicas y de conducta irreprochable.

Los católicos, ya desde el tiempo de la colonización, han sostenido y sostienen escuelas propias, con un sistema educativo superior a las mismas del Estado. Se encuentran tan bien organizadas y dan tan ópimos frutos, que un eminente educador protestante ha dicho últimamente que dentro de poco tiempo las diversas religiones seguirán el ejemplo de los católicos para salvar a la juventud del ateismo y de la decadencia moral.

Historia. Las primeras escuelas católicas fueron fundadas en lo que son hoy los Estados de Florida y Nuevo Méjico, y en su mayor parte con miras a la educación de los indios. Sin embargo, ya en 1606 había una escuela para blancos en San Agustín (Florida). En 1629, cuatro años antes de que se fundaron escuelas en los trece Estados primitivos de Nueva Inglaterra, había muchas elementales en Nuevo Méjico. La mayor parte de ellas fueron destruídas en 1680. Los colonizadores españoles tenían la costumbre laudable de levantar escuelas en cualquier villa o aldea que ocupaban. El primer grupo de maestras de escuela elemental lo constituyeron diez Hermanas Ursulinas venidas de Francia, las cuales en 1727 fundaron en Nueva Orleans la primera Academia católica y una escuela diurna para los niños del Nuevo Mundo.

Antes del año 1776 ya había escuelas en San Luis, Detroit y en los Estados de Maine, Maryland, New Jersey y Pensylvania. El primer colegio católico fué fundado el año 1677 en Maryland por la Compañía de Jesús. Antes de 1776 existían más de setenta escuelas católicas en lo que es hoy Estados Unidos, cifra bastante considerable, dado el corto número de católicos de aquel entonces, los cuales no pasaban de 35.000.

Al principio, los colonizadores, así católicos como protestantes, fundaban escuelas para educar en ellas a los niños de su fe respectiva. No había entonces lo que hoy se llama Escuela Pública. Todas las escuelas eran religiosas. Las escuelas católicas primitivas adoptaron el método seguido en las escuelas europeas, especialmente en las de España, Francia y Alemania y las asignaturas eran muy reducidas, consistiendo únicamente en la lectura, escritura y cuentas. Los factores más importantes que contribuyeron al desarrollo de las escuelas católicas en este país después del año 1800 fueron los siguientes:

1.° *La venida y fundación de Comunidades religiosas dedicadas a la enseñanza.* Las Clarisas fundaron en 1799 una escuela en Georgetown, la que después pasó a manos de las Hermanas de la Visitación. A las Hermanas de la Caridad, las primeras religiosas americanas dedicadas a la enseñanza, siguieron las Hermanas de Loreto, las Dominicas y varias otras Congregaciones de hombres y mujeres. Cada una de estas Ordenes y Congregaciones tenían una escuela de ensayo para sus maestros y maestras, lo que hizo que el trabajo realizado por ellas en las numerosas academias y escuelas parroquiales fuera de un orden superior.

2.° *La expansión de la Iglesia.* El gran número de emigrantes de Irlanda y Alemania vino a duplicar la población católica; por lo que fué necesario aumentar el número de escuelas y de maestros. Con los emigrantes seglares entró en ésta una gran cantidad de religiosos consagrados a la enseñanza, los cuales echaron los fundamentos del sistema de educación católica tal como rige hoy día. El tercer Concilio de Baltimore (1884), mandó que en toda Parroquia se levantara una escuela católica. No solamente se edificaron escuelas católicas al lado de las iglesias, sino que también los colegios, seminarios y universidades se multiplicaron en crecido número.

3.° *La ayuda pecuniaria venida de Europa.* La mayor parte de los emigrantes católicos eran pobres, y por lo tanto no disponían de medios para edificar y mantener por cuenta propia iglesias y escuelas. Debido a grandes donaciones hechas por católicos europeos se consiguió levantar escuelas que de otra manera nunca hubiera sido posible levantar.

No poco contribuyó también a la multiplicación de escuelas católicas la controversia sobre la apropiación de fondos destinados a escuelas sectarias, hecha por el Estado. El Obispo de Nueva York, Sr. Juan Hughes, pidió que se diera una parte de los fondos a la escuela católica, pero su demanda fué rechazada. Entonces se puso de manifiesto que las escuelas católicas no podían esperar del Estado ayuda alguna material para su sostenimiento. En 1850 se puso en efecto el sistema de la escuela pública, sostenida mediante contribuciones impuestas a los ciudadanos tanto católicos como protestantes. Muchos de los protestantes que tenían escuelas propias lucharon tenazmente contra el principio de educación pública, pero fueron también derrotados. Las escuelas públicas

de entonces eran prácticamente escuelas protestantes y abiertamente anti-católicas. La mayor parte de los maestros eran protestantes y la Biblia protestante era leída todos los días en las escuelas públicas. Naturalmente se formó un espíritu de antagonismo contra los católicos, antagonismo que duró en muchos lugares hasta hace poco tiempo.

Los católicos no podían en conciencia enviar sus hijos a tales escuelas; la única alternativa, pues, que les quedaba era el establecer nuevas escuelas y conservar las que ya existían.

La Guerra Civil impidió, por un tiempo, el aumento de escuelas católicas; sin embargo, después de 1875 crecieron en número y en alumnos de una manera sorprendente, hasta la fecha presente en que se encuentran en estado floreciente. La última estadística data de 1926 y fué publicada por la National Catholic Welfare Conference. Según «UNITAS», órgano oficial de la Universidad de Sto. Tomás de Manila, en 1926 había educándose en los centros católicos de enseñanza de los Estados Unidos (universidades, colegios, seminarios, escuelas normales, parroquiales y secundarias), 24.273,019 estudiantes. El número de maestros y profesores ascendía a 77.344. Al presente hay 182 seminarios con un total de 1.900 profesores y 17.000 estudiantes. La Iglesia Católica cuenta con 160 colegios y universidades, de los cuales 76 son para hombres y 84 para mujeres. Según «Unitas», actualmente el número de escuelas sube a 103.114 con 82.725 maestros y 2.523.575 estudiantes.

ADMINISTRACIÓN. Las escuelas católicas están organizadas sobre un plan diocesano, formando cada diócesis una unidad separada. El Obispo es por razón de *su Oficio* el director de la administración. Cada diócesis, lo mismo que cada Estado, es autónoma en la enseñanza; ella formula sus leyes propias, atiende a sus negocios y administra las escuelas sin intervención alguna externa. Bajo el Obispo, que hace de presidente, hay lo que se llama un *School board,* o Junta directiva de la escuela, la cual se encarga de promover la enseñanza, inspeccionar las escuelas, aprobar los libros de texto, en una palabra, de desempeñar todas las funciones del Departamento de Educación del Estado respecto de las escuelas católicas. Todas las cuestiones que atañen a la educación en las escuelas parroquiales de cada diócesis están bajo la jurisdicción de la Junta y ésta a su vez bajo la dirección del Prelado. El agente oficial del sistema educativo en cada diócesis es el Superintendente diocesano, que por lo general es un miembro de la Junta dicha, y es nombrado por el Obispo. El Superintendente representa al Obispo en el gobierno de las escuelas y a él pertenece el vigilar por el buen estado y disciplina de las escuelas de la diócesis, y oficio suyo es el excogitar medios para promover la enseñanza católica. Todos los años publica una relación, en la que da cuenta detallada de la labor educativa llevada a cabo en las escuelas colocadas bajo su jurisdicción. El Superintendente de las Escuelas católicas viene a compararse al Superintendente de Instrucción Pública en las escuelas del Estado.

Hay, además, los inspectores que pertenecen a alguna Orden o Congregación religiosa dedicada a la enseñanza, los cuales se ocupan de indagar y vigilar el modo de enseñar de los maestros que pertenecen a su comunidad, dando

cuenta de ello al superior inmediato. Estos inspectores, por regla general, no son nombrados por el Obispo. La vigilancia que los tales inspectores ejercen con relación a sus mismos maestros contribuye en gran manera al éxito de las escuelas católicas.

En cada escuela parroquial hay un maestro, por lo general una maestra, que está a la cabeza de la escuela, bajo la dirección del Párroco, y se llama Principal. Tanto ella como las maestras están sujetas al Superintendente diocesano en todo lo que se refiere al plan de estudios de la escuela, y al Párroco en todo lo referente al gobierno y disciplina interior.

Rasgos característicos de las escuelas católicas son la *independencia,* la *uniformidad* y la *unidad*. No hay organización superdiocesana o nacional que dicte a las escuelas católicas lo que deben hacer. Las asignaturas, las maestras, el método de enseñanza, todo corre a cargo de la Diócesis por medio del Superintendente. La Diócesis es libre para aceptar cualquier método de enseñanza o administración, que a su parecer satisfaga mejor las necesidades propias.

Como las escuelas están bajo la jurisdicción del Obispo, reina en ellas uniformidad completa. Todos trabajan sobre el mismo plan y por el mismo motivo, no obstante la inmensa variedad de comunidades religiosas, cuyos miembros están ocupados en la enseñanza en las diversas diócesis.

Las escuelas católicas están unidas por el lazo necesario de la educación religiosa, la obediencia a la autoridad episcopal y a los principios fundamentales de sana educación. Aunque existe grande libertad en cuanto a pequeños detalles, el hecho de que nuestras escuelas hayan adoptado los mismos principios, explica el por qué se conserva intacta la unidad de educación, a pesar de la marcada diferencia que existe en la organización y administración de las escuelas en cada diócesis.

ORGANIZACIÓN. Las escuelas católicas de los Estados Unidos siguen las mismas líneas de organización que las escuelas del Estado. Se pueden dividir en tres grupos principales: escuelas elementales o parroquiales, colegios de segunda enseñanza (High School) y universidades. En las escuelas elementales se enseñan ocho grados y las asignaturas son prácticamente las mismas que en las escuelas públicas: lectura, escritura, gramática, deletreo (Spelling), aritmética, historia, geografía, dibujo y música, a las cuales debe añadirse el catecismo.

Después que el alumno ha estudiado los ocho grados de la escuela elemental, es admitido en la *High School,* una institución que ofrece un curso de cuatro años, suficiente en sí mismo para preparar los jóvenes a una participación intelectual en el trabajo y desenvolvimiento de la sociedad, amén de disponerles para los estudios universitarios. En general, las notas dadas por estos colegios son reconocidas por cualquier colegio o universidad del Estado.

Terminado el *High School,* el joven ingresa en una universidad, en que se cursan las teología, filosofía, medicina, leyes, ingeniería, farmacia, cirugía dental, comercio y economía. Tanto los colegios como las universidades no admiten miembros de ambos sexos en la misma institución, a no ser en lo que se llama *Summer School,* o escuela de verano. La única diferencia formal en el

plan de las instituciones docentes católicas con respecto a las del Estado, es el estudio de la Religión, que es la base de cualquier otra carrera, y al cual se dedica un período de tiempo cada día. Sin embargo, aunque la Religión ocupa el lugar preeminente en el plan católico de estudios, no es la única materia de la carrera, bien que el espíritu de religión va inoculado en todo estudio hecho en una escuela católica. La literatura, la historia, la geografía son explicadas y entendidas a la luz de la fe religiosa. Así es como se explica el florecimiento del catolicismo en este país. El plan de las escuelas católicas es más conservador y substancial que el de las escuelas públicas, excluyendo muchas accidentalidades que pudieran distraer la mente del joven del estudio de materias importantes para su vida futura.

Los juegos o *sports,* son una condición necesaria hoy día para el incremento de la escuela católica, especialmente de los colegios y universidades, debido a que las escuelas públicas les dan tal vez una importancia exagerada. Sabido es que los jóvenes americanos no sueñan más que en el juego. Por consiguiente, las escuelas católicas se ven forzadas a emplear el mismo medio para acreditar la fama del colegio y aumentar el número de alumnos.

Hace seis años la Universidad de Notre Dame, la más famosa Universidad católica del país, sólo contaba con mil y pico de estudiantes; y desde que Notre Dame ganó el campeonato mundial de *foot-ball* en 1924, el número de alumnos se ha duplicado, teniendo que rechazar este año unas quinientas peticiones.

MAESTROS. La mayor parte de los maestros y maestras en las escuelas católicas son miembros de Ordenes y Congregaciones religiosas. Hay, sin embargo, un gran número de maestros seglares. El Departamento de Educación del National Catholic Welfare Conference pasó últimamente la siguiente resolución: «Anímense los seglares a tomar parte activa en nuestra labor educativa, participando en ella como maestros».

Hay cuarenta congregaciones religiosas de hombres cuyos miembros se dedican a la enseñanza en las escuelas católicas de los Estados Unidos. Aunque los sacerdotes profesores son muchos, la mayor parte de la enseñanza en los colegios corre a cargo de Hermanos.

Las congregaciones de mujeres maestras son aún más numerosas que las de los hombres, enseñando en todas las escuelas parroquiales y en las academias y colegios para doncellas.

La instrucción que todos estos maestros reciben es superior a la recibida por los maestros en las escuelas del Estado. Después de un período de preparación para el estado religioso, el futuro maestro religioso, empieza a prepararse para la profesión de la enseñanza. Si el novicio ha terminado el *High School,* tiene que estudiar dos años en una escuela normal, terminados los cuales, se le envía a enseñar; pero todavía tiene que ir a clase a una universidad una o dos veces a la semana o hacer la carrera universitaria durante el verano. Casi todas las universidades católicas tienen escuela de verano en beneficio de Religiosos y Religiosas que han estado enseñando durante el año.

Según el Dr. P. P. Claxton, hace unos años había en los Estados Unidos 600.000 maestros enseñando en las escuelas públicas. De éstos, 30.000 sólo ha-

bían estudiado los ocho grados de escuela elemental; 100.000 dos años de *High School;* y 200.000 terminaron el *High School.*

«La mitad de nuestros maestros, decía él, carece de toda preparación para enseñar». Aunque al presente no tenemos una estadística completa del Sistema educativo de la escuela católica, se puede afirmar sin miedo, que de los 41.581 maestros de las escuelas elementales católicas, el 75 por 100 han obtenido el diploma en un *High School,* y probablemente el 50 por 100 han cursado en una universidad, no habiendo hoy ninguno que no esté suficientemente preparado para la enseñanza. El mero hecho de pertenecer a una congregación religiosa es una garantía de la habilidad y capacidad para enseñar.

Tales son, a grandes rasgos, las bases del sistema de educación católica, mantenido hasta ahora con gran éxito en este país. Naturalmente, los sectarios no encuentran más que defectos en él y tratan por todos los medios justos e injustos de combatirle y desacreditarle, alegando como razón que las escuelas católicas son antipatriotas y opuestas al espíritu de la Constitución. De hecho, las escuelas públicas son las que se oponen al espíritu de la Constitución, la cual dice que el conocimiento de Dios debe ser la base de toda educación. Las escuelas católicas son las únicas que guardan la tradición de la educación en este país, pues, como hemos dicho, por más de un siglo, todas las escuelas eran escuelas religiosas. Esto ha sido reconocido por muchos protestantes, autoridades en la materia. Bástenos aducir las palabras de George Warton Pepper de la Universidad de Yale: «La Iglesia Católica Romana es el único cuerpo religioso que ha previsto claramente los peligros de una instrucción atea. Los católicos no se contentaron con protestas y lamentaciones, sino que han tomado medidas protectoras para ellos y para sus hijos. Como es sabido, ellos han establecido un sistema de educación en todo el país. He oído que tienen en sus escuelas más de 1.300.000 niños. A la vez pagan contribución al Estado para el sostenimiento de las escuelas públicas. En otras palabras, la Iglesia Romana contribuye al mismo tiempo para el mantenimiento de dos sistemas de educación. Vendrá un tiempo en que, en vez de atacar a la escuela católica, se pensará en hacer un esfuerzo político para reformar nuestro sistema de educación».

Estas palabras fueron escritas en 1915.

FR. J. A. FERNÁNDEZ, O. P.

New Orleans, Septiembre, 1928.

CHINA

TERCERA ETAPA DE LA GUERRA CIVIL EN CHINA.—Ya dijimos en la anterior «Crónica» que tanto los Sudistas como los Nordistas se estaban preparando para encontrarse de nuevo y decidir de una vez su suerte por medio de las armas. Los Sudistas se habían atraído a los militares de Shansi, por lo que sólo quedaban ya dos provincias fuera de su gobierno: las de Shangtung y de Chili. La conquista de esas dos provincias ofrecía para ellos suma dificultad por tener que chocar con los soldados japoneses que ya venían sobre Tsingtao y con los soldados de las otras naciones de guarnición en Tient-

sin. Japón, aleccionado con los ejemplos de Foochow, Hankow y Nankin, se dispuso a defender los inmensos intereses que tiene en Shangtung y no dejar que se ultrajase impunemente a sus nacionales. Lo que se temía y todos tenían por inevitable llegó, y fué la colisión entre los soldados nacionalistas y las tropas japonesas, debido a la indisciplina de los primeros, que cometieron salvajadas con los súbditos del Japón, no obstante las garantías de protección dadas por Chiang Kai-shek al mismo Fukuda, general en jefe de aquellas tropas. La proporción de japoneses contra chinos era de uno contra nueve, a pesar de lo cual lograron desarmarlos y rendirlos, tomando desde entonces los japoneses posesión del ferrocarril que va de Tsinan a Tsingtao, para no abandonarlo hasta que los chinos no accedan a las cinco peticiones formuladas por el alto mando japonés. En Tientsin los soldados de las demás naciones están preparados para defender los intereses de los respectivos súbditos, y Japón ha entregado un «memorandum» a los del Norte y a los del Sur, diciendo que no dejará pasar un soldado armado de ninguno de los dos bandos hacia la Manchuria. Los chinos han formulado sus protestas: pero Japón entre tanto se ha apoderado de los puntos estratégicos y enviado tropas más que suficientes para imponer su voluntad.

Esta actitud del Gobierno japonés respecto a la Manchuria dió ocasión a que la prensa del otro lado del Pacífico publicase algunos sueltos censurando esta nueva política nipona; pero la prensa del Japón ha contestado alegando el ejemplo de Norte América, la cual se entromete en los asuntos de Nicaragua porque así lo exigen sus intereses y el de Inglaterra, que en las «Notas» cambiadas con América para poner la guerra «fuera de ley» excluía el caso en que la paz y la vida del Imperio británico estuvieran en peligro. Según la Sociedad Comercial Sino-japonesa, los intereses que Japón tiene en China se elevan a dos mil quinientos nueve millones de yenes, que aquél no está dispuesto a dejar abandonados. Añádase a esto que cerradas las puertas del Este para la emigración japonesa, la Manchuria, que limita con la Corea, ofrece todas las ventajas deseables para el exceso de la población japonesa. Japón por esta parte tiene resuelto un problema de muchísima trascendencia para su tranquilidad interna, si no encuentra oposición exterior. Durante esta temporada la prensa no se ocupa de otra cosa. La paz del mundo estaría en peligro si los japoneses llegaran a extralimitarse en sus acciones con respecto a la Manchuria; pues América, fiel a su política de no reconocer al Japón los derechos especiales que éste proclama tener en esa región, pudiera crear algún conflicto serio entre estas dos naciones que tienen muchas cuentas que arreglar desde que aquélla cerró sus puertas a toda inmigración oriental.

NUEVA REVISTA CATÓLICA PUBLICADA EN PEKÍN.

En el mes de Mayo del presente año ha aparecido en Pekín la revista católica que lleva por título: *Collectanea Commissionis Synodalis*. La revista se anuncia como fuente de información general sobre el movimiento escolar moderno en China. Su programa abraza las tres cuestiones de «Educación», «Prensa» y «Juventud católica». Esta revista, o mejor la iniciativa de la misma, surgió de las conversaciones del Concilio de Shanghai

como respondiendo a una necesidad urgente de la hora actual. Aparece redactada en cuatro lenguas: latín, francés, inglés y chino.

PEKÍN BAJO EL PODER NACIONALISTA.

Los sucesos en China se han sucedido con tanta rapidez, que aun a los mismos, acostumbrados a presenciar desenlaces chinos ha maravillado no poco. El haber podido atraerse los Nacionalistas al Gobernador de Shansi, conocido por el «Gobernador modelo» les proporcionó los puntos estratégicos para apoderarse de Pekín. Sin embargo, no son las tropas nacionalistas las que pueden gloriarse de haber izado las primeras en las puertas y fortificaciones de Pekín la bandera del sol brillante sobre el fondo azul del firmamento. Esta gloria corresponde a las tropas de Yen Shi-hsan, que siempre fueron nortistas y lo continúan siendo en el espíritu y en la disciplina. En la toma de Pekín no hubo ataque de ningún género. Un arreglo en el que intervino el Cuerpo diplomático, fué lo que entregó Pekín en manos de los Suristas. Chang Tso-ling se despidió del Cuerpo diplomático saliendo rápidamente para Mukden (Fengtien), adonde llegó víctima de un horrible atentado que en breves días puso fin a su vida. Esta es la fecha en que, a pesar de las comisiones enviadas para esclarecer la cuestión de lo que se ha dado en llamar «crimen histórico», aún no se ha hecho público quiénes pudieron haber sido los perpetradores de tan criminal acción.

Una vez dueños de Pekín los Suristas, se ha dado por terminada oficialmente la guerra civil, pues la conquista de la Manchuria la piensan hacer por medios pacíficos. La actitud ya referida del Japón ha obligado a los Nacionalistas a usar de este medio pacífico, toda vez que aquél no permite se perturbe el orden de aquellas regiones. Las conversaciones han comenzado y los Delegados de ambos bandos están animados, según publica la prensa, de los mejores propósitos, pero el resultado final será en último término el que quiera o prescriba el Japón.

Pekín, por decreto del Gobierno Nacionalista, ha dejado de ser la capital de China. Le han cambiado incluso el nombre, por no querer vestigios del régimen manchu ni del republicano militarista. Pekín se llamará en adelante Peping. Pe (norte) king (capital) es transformada en virtud de un decreto en Pe (norte) y ping (paz) quedando sólo una capital en toda China, o sea Nankín (Nan (sur) y kin (capital). Los chinos quieren imitar en esto a los turcos, quienes después del triunfo nacionalista trasladaron la capital a Angora. Las razones que dan para este cambio son varias, mas la verdadera es por que los Suristas no podrían dominar en China por mucho tiempo si se estableciesen en Pekín, mientras que tienen probabilidades de poderlo hacer fijando la capital en Nankín. Ya han traído a esta ciudad todos los documentos que encerraban los Ministerios de Pekín, y al presente los están ordenando y clasificando para comenzar una nueva vida y un nuevo orden de cosas en toda China. ¿Lo lograrán? Las últimas noticias de la prensa no son las más halagüeñas para el triunfo definitivo de los nacionalistas

QUINTA ASAMBLEA NACIONALISTA. Habiéndose dado por terminada la guerra civil, ha llegado el tiempo de pensar en la reconstrucción del país. Para esto se ha convocado la quinta asamblea nacionalista.

El proceso seguido en los preparativos y en las sesiones ha puesto de manifiesto lo que todos suponían, o sea, que lejos de reinar una armonía perfecta entre los afiliados a los nacionalistas, hay una división muy marcada, indicio de que, quizás no tardando mucho, vuelva a estallar de nuevo la guerra civil en esta desventurada república. Las decisiones acordadas aún no son del dominio público. Los puntos planteados han girado todos en torno a la reconstrucción del país. Para esa reconstrucción necesitan, dicen, la revisión de los tratados llamados «ineguales». El memorandum presentado a discusión en este sentido es de un tinte rojo muy marcado, y un como reto a las demás naciones. Los nacionalistas han dado muestras en poco tiempo de despreciar todas las fórmulas diplomáticas y de obrar de mala fe.

RELACIONES SINO-JAPONESAS. Las relaciones entre China y Japón no son todo lo amistosas que sería de desear. El «incidente» de Tsinan (Shangtung) y el intento del gobierno nacionalista de declarar nulo el tratado con Japón al expirar la fecha señalada anteriormente, son la causa de la tirantez que existe actualmente entre esas dos naciones orientales. La nube que comienza a levantarse en la Manchuria va nublando más y más el cielo oriental.

El último manifiesto del Japón es la expresión de su voluntad decidida de no ceder un ápice en los derechos que tiene en la Manchuria. Esta cuestión es de vida o muerte para el Japón y por esta causa la defenderá cueste lo que costare. Así lo había manifestado anteriormente y así lo ha vuelto a repetir de nuevo y en términos claros y más precisos. La diplomacia trabaja muchísimo para ver de llegar a un arreglo. Delegados de ambas partes examinan las cuestiones pendientes sobre el mismo terreno y después de las informaciones a sus gobiernos respectivos vuelven a cruzarse notas de amistad: pero el arreglo definitivo todo el mundo cree que tardará en llegar. Los ánimos en tanto se van exacerbando y, por lo que se refiere a China, lejos de ver que se aproxima el orden y el régimen de un gobierno fuerte y de ley, cada vez se percibe más claro que dicho gobierno está aún a mucha distancia.

LA SORPRESA DE AMÉRICA. Cuando Japón dirigía a China una de sus Notas más crudas, la prensa anunció que América estaba dispuesta a entrar en relaciones con el Gobierno nacionalista para elaborar un tratado comercial a base de que América concederá a China, desde el 1 de Enero de 1929, la autonomía de las aduanas. Este rasgo de América sorprendió a todos, y la sorpresa creció de punto cuando a las veinticuatro horas de haberse comunicado esta noticia la misma prensa anunciaba que el tratado estaba ya firmado. El tratado actual de América con China no expiraba hasta el año 1933. América, cede, pues, de su parte, para agradar al pueblo chino. La prensa, después de leer detenidamente la Nota americana y comentarla a su sabor, conviene en afirmar que aunque esta Nota parece que prome-

te mucho, en realidad es lo que han prometido todas las demás naciones. Algún periódico ha dicho que es un caramelo sobrecargado de azúcar. Los americanos lo han confeccionado muy bien, arrancando a los chinos ditirambos en obsequio de la generosa América.

PROFANACIÓN DE SEPULCROS DE LOS EMPERADORES.

Una noticia sensacional ha publicado estos últimos días la prensa, y ésta ha sido la relativa a la profanación de los sepulcros de los emperadores por parte de los soldados de la República. Sólo los que no ignoran el respeto tenido por los chinos a las tumbas de sus antepasados y a las de sus compatriotas difuntos, pueden darse perfecta cuenta de lo que este acto significa. Los chinos han hecho de este respeto un culto y una religión. La indisciplina del soldado chino ha llegado a tal punto, que ya no respeta los sepulcros de sus emperadores. Han profanado los sepulcros de Chieng-lung y de sus mujeres y concubinas. Y cuentan que entre perlas, piedras preciosas, vasos, pebeteros y adornos existentes que había en esos sepulcros, los soldados habrán robado por valor de doscientos mil duros, aunque algunos extranjeros creen que esta cantidad es algo exagerada. El ex-emperador Hsuang-tung, hoy D. Enrique Pu-yi, como ciudadano particular chino ha protestado cerca del Gobierno de Nankin contra esa profanación, pidiendo que se haga justicia y se vigilen los sepulcros. Al mismo tiempo ha enviado personal de su confianza con cinco mil pesos para que aquéllos sean restaurados. Toda la gente de orden, tanto manchu como china, ha protestado también de semejante acto.

LOS PP. DOMINICOS FRANCESES HAN LLEGADO A PEKÍN.

Los PP. Dominicos Leroy y Menne, de nacionalidad francesa, han llegado a Pekín. El P. Menne, que permanecerá aquí, está dedicándose al estudio de la organización de las escuelas en China; el P. Leroy sólo ha venido para darse mejor cuenta de la nueva fundación y de las necesidades que originará esta manera de evangelizar. Vienen acompañados de dominicas francesas y ya están preparando su nueva casa, con lo que Pekín tendrá en adelante otros dos centros de propaganda católica. El día 13 de mayo, festividad de Sta. Juana de Arco, el P. Menne revestido con el Hábito dominicano y ostentando sobre su pecho todas las condecoraciones adquiridas en la guerra, dirigió la palabra al numeroso auditorio que se había reunido en la Catedral de Pekín.

FR. ALFONSO BARBA, O. P.

St. Dominic's College Foochord, Fukien, China.

JAPON

FESTEJOS A LA LUNA.—Estamos en plena festividad de «Otsuki mi» o fiesta de la luna. En todo el mundo pagano, efecto del olvido del verdadero Dios, la adoración debida a Este como supremo Señor y Hacedor de todas las cosas, ha degenerado miserablemente tributándose a la criatura y a veces aun a objetos de ínfima calidad, como a los puerros y ajos de Egipto en

la antigüedad, según la apreciación que de sus bondades y servicios hacían los hombres.

Este culto a la criatura tiene en este país, no obstante la gran civilización de que se ufana, un matiz muy acentuado, y ya por tradición, ya por su formación patriótico-religiosa, es quizás el pueblo en que más se diviniza a la naturaleza y sus principales agentes, el sol, la luna, la tierra, el fuego, el agua, etcétera, cada cual con su dios tutelar, su culto y constantes adoradores. La mitad, si no la mayor parte de sus fiestas, tanto nacionales como domésticas, tienen por objeto alguno de estos elementos, con sus días fijos y ceremonias determinadas, bien que al presente muchas de ellas aparecen calificadas más por su distintivo consuetudinario que por su carácter de culto y religión.

Así tenemos en el día primero de la primera luna la fiesta del «Jinjitsu» festejando a la humanidad; el tres de la tercera la del «Jomi» o purificación por el agua, dedicada hoy a celebrar con un lujo encantador el natalicio de las niñas y doncellas; el cinco de la luna quinta, el famoso «Tango» o «Ayame no sekku» honrando el nacimiento de los infantes, que han de ser fuertes y valientes para soportar por la patria y la familia cuantos obstáculos en su vida encuentren, como el pez carpa, prototipo de esta festividad, vence las corrientes más impetuosas de las aguas e intrépido se remonta río arriba en sus correrías de incansable natación. El siete de la luna séptima nos sale al encuentro la simpática «Tanabata», augurio de felicidad y de fecundidad para las doncellas, dotes que han de procurar y encontrar en la propia habilidad y en la laboriosidad del ser a que se asocien, y están representados en los personajes de imperecedera leyenda, la habilísima tejedora Shokujo y el infatigable Kengyu su esposo; congratulándonos por fin grandemente el nueve de la luna nona con el tan renombrado «Choyo» o fiesta del crisantemo, símbolo de la belleza y esplendor de esta región en que todas las felicidades tienen su asiento y colocan su trono.

La «Otsuki mi», o por otro nombre «Kangetsu no en», que traducido a nuestro idioma quiere decir «Mirad el agradable jardín o embeleso de la luna», se celebra el 15 de la luna octava y es una de las festividades domésticas más atrayentes y alegres de la familia. Dicen los japoneses que la luna en esa noche brilla con un esplendor y claridad que no tieneen ningún otro día del año, convidando con ello a su aspecto y contemplación. De aquí que en esa noche no hay japonés que no deje el retiro de su habitación y aun de la casa saliendo al aire libre y algunos emprenden largos viajes a las cumbres y despejados de los montes, para desde allí admirar mejor las bellezas de su «Otsiki sama» (la diosa luna) y sumergirse en placentera y reposada contemplación, agradeciendo a tan maternal y provechoso astro los inmensos favores de su claridad y el constante concurso con toda la naturaleza a labrar la felicidad y el bienestar de este su pueblo.

Las horas se pasan sin sentir en reposada contemplación y profundo silencio, cual si fuera en presencia del búdico Nirvana, dejando los comentarios y exposición de los sentidos encantos, con tantas otras historietas legendarias sobre el *arigatai,* o bondad de esta Reina de la noche, para amenizar el reposado festín, durante el cual avivada la conversación con el calor y atrayente elocuencia, que comunica el sabroso *sake* o vino japonés, los padres hablan e ins-

truyen a sus hijos infundiendo en sus almas el espíritu de veneración a la naturaleza y sus maravillas, con una dignidad y familiaridad tan encantadoras como atrayentes.

Así, sobre la mesa cubierta de manjares, que varían según la festividad, teniendo cada cual los suyos propios, y antes de empezar a dar cuenta de ellos, algunos, muchos llevados de sus creencias religiosas a lo budista, otros, quizás los más, de la mera costumbre, ofrecen todos y cada uno de los manjares a la brillante antorcha que así les proteje brindando a sus bondades con la copa llena, hasta desbordarse, del dorado licor, que tanto contribuye a alegrar la vista y ensanchar el corazón. De esta manera, en placentísima contemplación, sabroso festín e interesantes pláticas, prolonga la vigilia y aun pasa la noche este pueblo poeta honrando a la reina de la oscuridad, y al día siguiente no hay japonés que no ensalce su extraordinaria claridad y el refulgente esplendor con que les ha regalado.

Habida consideración a esto y meditando un poco lo que puede influir en la formación del carácter de un pueblo, ya no debe sorprendernos que, en la poesía y literatura japonesas, la luna sea un centro y muy principal de inspiración y se la dediquen odas, poesías y prosa de la más alta y sentida entonación. Admirando a la naturaleza el japonés la ama, y como el amor es asimilativo de ahí que su arte y gusto se cifre en imitar las bellezas de aquélla en todo, sus matices y bien detallada realidad. Y como el japonés cree que el sol nace sobre su suelo, y por lo tanto que aquí derrama sus bondades con más abundancia, y que no hay luna tan clara y hermosa como la que alumbra a su región, he aquí la clave, tanto más artística cuanto más real, que puede servir mucho para descifrar el tono tan peculiar y las notas tan características y distintivas del patriotismo japonés.

¡Lástima grande que de aquí no se eleve un poco más hasta conocer y admirar también al Autor y Hacedor de esta misma naturaleza, que a El debe su ser y todas sus perfecciones!

FR. TOMÁS DE LA HOZ, O. P.

Taihoku, 29 de septiembre de 1928.

BIBLIOGRAFIA

S. G. Mgr. Bourchany. Eveque titulaire D' Hadrumete, auxiliaire de S. E. le Cardinal Maurin, Archeveque de Lyon.—**Entretiens sur la Vie Religieuse.** Conferences données a la Maison-Mère de la Congrégation des Soeurs de Saint-Joseph de Lyon. 1914-1916. Deuxième édition. París VI. Pierre Tequi, Libraire-Editeur. 82, Rue Bonaparte, 82. 1928.

Modestamente se excusa el venerable autor de estas conferencias de no haberlas publicado antes de ahora, entre otras razones, porque a juicio suyo ninguna utilidad veía en ello, ya que «estas sencillas instrucciones no pueden añadir nada nuevo a los libros numerosos y de un mérito muy superior en que están expuestos por modo excelente las grandezas y los deberes de la vida religiosa».

Por nuestra parte disentimos de esta humilde apreciación de Mgr. Bourchany. Y sin negar que, en efecto, existen ya obras magistrales sobre este mismo asunto, no podemos menos de recomendar con el mayor interés este nuevo libro suyo, no sólo a toda clase de religiosos, sino también a los directores de almas y aun a toda clase de lectores. Porque pocas veces o nunca, por mejor decir, hemos leído un libro de tan corta extensión (215 págs. en 8.°) en que con tal justeza y profundidad se revelen y den a conocer las excelencias, los deberes, la felicidad y las condiciones de la vida religiosa como en este que hoy presentamos al público. En diez y siete conferencias o pláticas que el autor pronunció en la Casa Matriz de las Hermanas de San José de Lyon, expone y desenvuelve con tanta solidez como elocuencia, todos los puntos fundamentales del estado religioso, ofreciéndonos en su conjunto un concepto cabal de la superioridad y excelencia divinas de este género de vida, una apología razonada y vibrante del mismo, un perenne recordatorio de altísimas verdades para los que hemos sido llamados por Dios a servirle en el claustro y un rico arsenal de temas a cual más fundamentales y fecundos para ejercicios y retiros espirituales en toda clase de familias y casas religiosas.

Mgr. Tissier, eveque de Chalons. **La Doctrine de nos Fêtes.** II Les fêtes de Saints. Vol. I *Les grands Maitres.* Vol. II. *Les grands exemples.*—263 pages, 8.°—París, VI. Pierre Tequi, Libraire-Editeur, 82, Rue Bonaparte, 1928.

El señor Obispo de Chalons ha pronunciado en diferentes ocasiones y sobre asuntos diversos los discursos sagrados que ahora viene publicando bajo el epígrafe general de *La doctrina de nuestras fiestas.*

En la primera serie apareció una colección de instrucciones y discursos sobre las fiestas de circunstancias.

En esta nueva serie que anunciamos hoy, y consta de dos volúmenes, nos da su ilustre autor, como él mismo dice en el prólogo, todo un haz copioso de panegíricos sobre los principales santos de la Iglesia, de tal manera que el primer volumen está consagrado a los *Grandes Maestros* de la vida cristiana (S. Plablo, Santo Tomás de Aquino, San Francisco de Asís, el beato Belarmino, S. Francisco de Sales, etc.), y el segundo a los *Grandes ejemplares* de la misma. *La perennidad social de S. Pedro, la predicación secular de S. Julián, las virtudes redentoras de S Antonio de Padua, la victoria angélica de Santa Juana de Arco, los mártires eucarísticos de Aubenas,* etc.

Las diferentes páginas de ambos volúmenes que hemos recorrido para analizarlas nos han dado la sensación de hallarnos en presencia de un gran orador que domina los asuntos de que habla y los expone con riqueza de doctrina y con cautivadora elocuencia.

¡Víctimas y verdugos! Estudio sobre la persecución antirreligiosa en Méjico, por César Miles. Traducido de la tercera edición inglesa. Belfast, 1927.

Ya en el número de esta Revista, correspondiente a los meses Julio-Agosto, dimos cuenta de un libro notable cuyo epígrafe era *La verdad sobre Méjico*. Análogo a aquél es el folleto que hoy presentamos a nuestros lectores. No es tan rico en documentos, pero en todas sus páginas palpita la misma sinceridad que en el otro, el mismo conocimiento íntimo de los factores que intervienen en la crisis político-religiosa de aquella República desventurada, la misma justísima indignación contra el tirano de los católicos, y la misma compasión por las víctimas que, como dice el autor, «son inmoladas por la santa causa de la Religión, de la Libertad, de la Civilización y de la Humanidad». El no ser mejicano, ni siquiera de la raza latina el autor, da mayor relieve a su sinceridad y produce la impresiou de que en estas páginas es sólo la voz de la justicia la que resuena y los sentimientos de humanidad los que mueven su pluma.

La Catedral de Burgos. Guía histórico-descriptiva, por Angel Dotor y Municio, Académico C. de la Real de Bellas Artes de San Fernando. En cuarto, 313 págs. Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez.

Este libro, lujosa y artísticamente editado, viene a refrescar recuerdos imborrables que el autor de esta nota guarda religiosamente desde el año 1924, fecha de mi primera y única visita a la ciudad de Burgos.

Es una bella y completísima monografía de aquella Catedral insigne, que basta para justificar los encomios de T. Gautier, que en su «Viaje por España» dice así: «Burgos tiene una Catedral que es una de las más bellas del mundo»... «Un volumen en 8.º de descripción, un atlas de dos mil láminas, veinte salas llenas de moldes de yeso, no bastarán a dar una idea completa de esta prodigiosa florescencia del arte gótico, más espeso y más complicado que un bosque virgen del Brasil».

No hay sino felicitar y agradecer muy de corazón al distinguido autor y a la entusiasta e inteligente Casa editora el favor señalado que con la publicación de este libro dispensan a todos los lectores de lengua española amantes del tesoro artístico nacional, una de cuyas joyas más preciosas y venerables es indudablemente la Catedral burgalesa.

Y no añade pocos quilates al valor de este libro la copiosa ilustración que lleva por vía de apéndice, en el que figuran hasta 64 fotograbados, varios dibujos y un plano.

Fr. M. G. Ceballos.

Vida y milagros del glorioso San Isidoro, Arzobispo de Sevilla y patrono del reino de León. León, 1924.

Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León, por D. Julio PÉREZ LLAMAZARES, Abad-Prior de San Isidoro. León, 1927.

Aunque de fechas tan distintas han llegado juntas a nuestras manos estas dos obras del erudito Abad-Prior de San Isidoro de León, que parece haber hecho juramento de consagrar todas sus energías a su querida Colegiata. La lista de sus obras es ya larga y espera acrecentarse con nuevas aportaciones. Por ello debemos felicitarnos y felicitar a su ilustre Abad-Prior, que tan bien sabe emplear sus talentos.

Las obras están escritas con cariño, con santo fervor, y lo que es más de alabar en esta clase de trabajos, con sana crítica y recto criterio. El Sr. Llamazares es un investigador que rehace la historia exhumando los documentos que yacían enterrados en los archivos, víctimas del polvo y la polilla. El rico archivo de León, que el autor conoce como nadie, es la cantera de donde extrajo los pilares para su obra, que sin reservas alabamos y recomendamos. Al saludarla como una prueba más del despertar de los estudios históricos en España, pedimos a Dios que el Sr. Llamazares tenga muchos imitadores.

En la *Vida de San Isidoro,* aunque comente otros hechos, todo gira en torno del San Isidoro, ya avecindado en León. El San Isidoro de Sevilla, después de ponernos en la ruta, nos abandona para ceder su puesto al de León. Esto, que no quisiera sonase a censura, indica el carácter de la obra, que no pierde interés por esto.

En la *Historia,* dividida en tres partes, se historía, con documentos en gran parte desconocidos, todo lo concerniente a San Isidoro de León. Sus orígenes y vicisitudes por que pasó, sus posesiones, privilegios, régimen, con la historia de sus abades y canónigos.

En la tercera parte encontramos la novedad de defender a Basílides y Marcial de la tacha de herejes. El Sr. Pérez Llamazares se revuelve airado contra la opinión contraria, que ha sido admitida unanimemente por nacionales y extranjeros. ¿Diremos que vemos con simpatía la actitud del autor?... Si nuestro aplauso sirviera para animarle a proseguir por ese camino, desde ahora se lo enviamos gustosos. El que el error sea de tan antiguo abolengo no tiene fuerza para nosotros. ¡Hay tantas historietas que pasaron como moneda de buena ley!... Las razones del Sr. Llamazares, si bien son de crítica interna casi todas, no están desprovistas de valor. Al menos las consideramos suficientes para que desde ahora no se sentencie en causa tan grave y sin nuevas pruebas.

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

Veillées de Priére, par l' Abbé RICHAUD, aumonier des Scouts di Versailles. 3.ª edic. 1928. P. Téqui. Rue Bonaparte, 82, París VI. Precio: 5 francos.

El prurito deportivo va ganando las almas y trae entre otros el problema de atender la vida espiritual de los deportistas, en especial de los jóvenes, para que no se olviden de que son católicos y católicamente cumplan los reglamentos deportistas. En el presente libro hallarán los sacerdotes luces y consejos para tan delicado y perentorio oficio. El Sr. Obispo de Versalles escribe al autor: «Se ha percatado V. de la importancia de la misión que sobre los Scouts le ha confiado la Providencia?... Cabe las verdades fundamentales: Dios Creador y Redentor y la Virgen María, pone V. los deberes cristianos y los propios de los Scouts... Su obra tiende a dar a Francia una juventud selecta, que crea, espere, ame, ruegue y se sacrifique». En España estamos necesitados de una obra parecida a ésta, si no queremos que las prácticas deportistas lleven a la ju-

ventud lejos de la acción tutelar de la Iglesia. Recuérdese la carta de Pío XI a los Exploradores italianos.

Fr. A. C. T.

Gramática Hebrea, por el P. Pedro Blanco Soto, Agustino. Real Monasterio del Escorial. Págs. VI-285, en 8.°

El autor obedeció en la composición de su libro a los propósitos de todos los profesores, que deben enseñar una asignatura árida y que goza de pocas simpatías entre los alumnos. Aspira a facilitar el trabajo, allanar las dificultades, eliminar las cosas menos necesarias, «para hacer fácil y asequible el estudio del hebreo, prescindiendo de disquisiciones filológicas y lingüísticas, limitándose tan sólo a condensar con la brevedad y claridad posibles las reglas más precisas y absolutamente indispensables, buscando la manera de que en el menor espacio de tiempo posible puedan vencer las dificultades que al principio se presentan en el manejo de los textos originales y en el análisis gramatical de los textos». Conforme a su plan, insiste en dar más importancia a la práctica que a la teórica. En general, creemos que el P. Blanco Soto mantiene su programa, y su libro podrá ser una buena ayuda para todo profesor de hebreo. Notamos, sin embargo, algunas cosas dignas de observación:

Primeramente nos parece que aún no da bastante extensión a los ejercicios prácticos, graduados según el progreso que el alumno vaya haciendo en la gramática. Tampoco vemos la razón de poner, en vez de los textos originales hebreos, las versiones del *Pater* y del *Magnificat,* hechas por Fr. Delitzsch. Finalmente la impresión, aunque limpia y clara, debería ser más variada. Sabido es cuánto ayuda una buena distribución tipográfica en una obra de texto. Defectos son éstos de poca monta y que tienen fácil corrección.

Chebet Jehuda (La vara de Judá), de Salomón Ben Verga. Traducción española con un estudio preliminar por Francisco Cantera Burgos, profesor auxiliar de la Universidad de Madrid. Págs. 310, en 4.°, Granada. Librería López-Guevara, 1927.

Más de una vez me vino al pensamiento cuál sería la razón especial porque en nuestra carrera de Letras se imponía el estudio del hebreo. Porque siendo la Biblia el principal monumento literario de la lengua hebrea, y siendo el estudio de la Biblia más propio de teólogos que de literatos, aunque también para éstos haya buena materia de estudio, me maravillaba, que quienes muestran a veces tanto aborrecimiento a la lengua madre de la castellana, considerándola como exclusiva de clérigos, mostrasen más aprecio de una lengua extraña a la nuestra como es el hebreo. La obra que tengo presente, que es la tesis doctoral del joven profesor de hebreo en la Universidad de Salamanca, nos da la respuesta a los que como yo tuvieran estas dudas.

Aparte de la Biblia hebrea, que sobre sus méritos literarios incomparables, tiene otros de orden doctrinal y religioso, el pueblo judío posee una rica literatura, que importa conocer por lo que ha influído en la cultura general humana. Y en España, donde tanto florecieron las comunidades judías medioevales, esta cultura va muy ligada a la historia patria. La obra presente es, como dice el traductor, muy imperfecta desde el punto de vista literario e histórico; pero todavía es la mejor y más apreciada obra histórica, en que un escritor hebreo nos cuenta la vida de su pueblo en las naciones cristianas medioevales. Falta en ella el orden, la precisión, la cronología; pero es sin embargo sumamente interesante oir a un hebreo contar las calamidades sufridas por su pueblo, y el juicio que él se forma de las acusaciones que servían de motivo a las sangrientas matanzas o a las expulsiones legales, ni más ni menos que de las conversio-

nes de sus correligionarios a la fe cristiana. De todas veras felicitamos al Sr. Cantera Burgos por estas primicias de su actividad literaria que deseamos sean seguidas de otras más, con que vaya enriqueciendo la literatura histórica de España.

El libro de la Cábala de Abraham ben Salomón de Torrutiel y un fragmento histórico de José ben Zaddic de Arévalo. Traducción española, prólogo y notas de Francisco CANTERA BURGOS, catedrático de Hebreo en la Universidad de Salamanca. Págs. 71, en 4.° Salamanca, Imp. de Calatrava, 1928.

En este folleto se contienen dos pequeños trabajos, como la obra anterior, interesantes para la historia del judaísmo medioeval. El libro de la Cábala reseña la serie de maestros por los cuales se trasmitió la tradición desde el siglo XII hasta el XVI. Bien conocida es por el mismo Evangelio la importancia que los rabinos daban a esta tradición, que de maestro en maestro hacían remontar hasta la gran Sinagoga y hasta Moisés. El otro fragmento es algo semejante a la Vara de Judá. Veamos una muestra: «El rey D. Enrique, hijo del rey D. Alfonso, mató al rey D. Pedro su hermano, en Montiel, y fué una época de gran opresión para la comunidad judía existente en el reino de Castilla. La santa Comunidad de Toledo fué oprimida extraordinariamente, hasta el punto de tener que comer la carne de sus hijos e hijas, pereciendo en la vejación unos 8.000 judíos, entre mayores y menores. Sólo unos pocos sobrevivieron, y les impuso el rey tributo tan tiránico, que llegó a no quedar un pedazo de pan a los habitantes de Toledo» (pág. 60). Y en la siguiente: «El tonsurado Vicente (S. Vicente Ferrer), por mano de la reina D.ª Catalina y de D. Fernando, rey de Aragón, hizo trocar su religión a más de 200.000 judíos el año 5172 (1412)... El rey de Portugal dispensó justicia a los oprimidos, a los cuales acogió, aunque los cristianos le calumniaban por su acto justiciero. Marchó este rey a la ciudad de Ceuta, situada a las orillas del mar del Mogreb, a la distancia de una hora, y encontraron allí una piedra en la que estaba escrito: «Fué edificada la ciudad de Ceuta por Sem, hijo de Noé», año 5175 (1415). Murió el rey el año 5190 (1430)». Por estas muestras se ve la utilidad que puede sacar la historia de España de tales traducciones.

FR. A. C.

I, **Tristia** di P. Ovidio Nazone, libro primo. Introducción y notas de Giovanni MASERA. *Società editrice internazionale.* Turin.

La poderosa sociedad librera de Turín edita obras de escritores antiguos, hebreos, griegos y latinos, y modernos de varias lenguas. Los textos, para uso de las escuelas de segunda enseñanza, van acompañados siempre de una introducción y de notas explicativas.

El presente tomito sobre Ovidio comprende las 11 elegías del libro primero de los celebrados *Tristia*. Hay una *avvertenza* preliminar con noticias sobre el autor y su obra del destierro; pero sin agotar la materia que Masera reserva para la introducción al libro segundo. Al fin se escribe un apéndice con figuras sintácticas, etc. El plan del comentador en cada pieza elegíaca es sencillo y acertado: sucinta idea de la elegía, observaciones, el texto latino, y las notas en italiano. En las observaciones se investiga, entre otras cosas, el lugar y el tiempo de la composición de la obra; y en las notas, muy numerosas, se derrochan los conocimientos históricos, literarios y artísticos, todo para la buena inteligencia del texto y de su contenido poético. Faltan, casi en absoluto, noticias filológicas, por excusarlas acaso los lectores para quienes se escribe. La comparación de los giros latino e italiano es contínua, y esto constituye una dificultad no insuperable, para la adaptación a la lengua castellana.

II, **Art Poetique** de Nicolás Boileau, con introducción y notas por Luciano Bosisio. Torino, Soc. ed. internaz. corso Regina Margherita, 174.

Bien sabido es que la Poética de Boileau fué el código sin rival del clasicismo francés. Su aparición provocó una verdadera guerra literaria en medio de la corte de Luis XIV, entre los *preciosistas* de l' *Hotel de Rambouillet,* y los escritores de *cabaret,* insolentes y cínicos, que degradaban la literatura *burguesa* de Francia. El «legislador del Parnaso» fué, al fin, acatado por todos. De los cuatro cantos de su Poética, sin embargo, apenas conservan hoy parte de su interés el primero y el cuarto.

Bosisio, en su introducción, explica lo que es una Poética, estudia la evolución del género desde Aristóteles y Horacio, deteniéndose particularmente en la bibliografía francesa, hasta Nicolás Boileau, el más célebre de los legisladores literarios modernos. Analiza la Poética de éste, y pone luego una breve reseña, biografía de Boileau. Esta es la primera parte del tomito. Viene a continuación el texto francés de *l' Art Poetique,* acompañado en cada canto de una pequeña introducción-resumen, y de amplias notas que facilitan su inteligencia y completan las noticias sobre la literatura francesa del siglo de Luis XIV e inmediatamente anteriores. La lengua francesa evolucionó aun después de su siglo de oro; pero Bosisio, tan erudito en todo lo demás, pasa en silencio generalmente las mutaciones de la fraseología clásica. Recordemos también a Bosisio su afirmación de que el énfasis e hipérbole de los contertulios de l' *Hotel de Rambouillet* tenían origen español, afirmación que contradice Boileau, y el propio anotador, en los versos 43 y 44 del primer canto:

Evitons ces exces. Laissons à l' Italie
de tous ces faux brillants l' èclatante folie.

La presentación de los tomitos acredita a la Società editrice internazionale de Italia.

Fr. José L. Tascón.

Dominikanisches Geistesleben, V tomo: P. Hieronymus Wilms, O. P. *Der seligen Margereta Ebner Offenbarungen und Briefe,* 292 págs., en 8.° Albertus Magnus-Verlag, Vechta, i. O.

He aquí el quinto tomito de la biblioteca mística dominicana, que viene publicándose por nuestros hermanos de hábito en Alemania. Nos da a conocer las revelaciones y cartas de la bienaventurada Margereta Ebner, monja dominica que vivió en el monasterio de Medlingen, en Baviera.

Ella nos cuenta con fidelidad y llaneza las miserias de su vida y las experiencias de su vida mística, capaces de despertar el interés, no sólo de las personas piadosas sino también de las científicas, como muestra en el prólogo el traductor, conocido ya por varias publicaciones semejantes. Insiste en el valor verdadero que tienen estos relatos de una persona cuyo proceso de beatificación está para concluirse, a la par que refuta las teorías absurdas de patología por las cuales algunos psicólogos intentan explicar los fenómenos místicos en este caso particular.

Son, pues, de sumo interés, tanto la introducción como las revelaciones y cartas de esta alma elevada a las alturas de la vida mística. La traducción nos parece un modelo, pues supo conservar el perfume del original y juntarle las exquisiteces del estilo moderno. La presentación esmerada hace su lectura más agradable aún.

Fr. H. M.

Decisiones Pontificiae ad canones Codicis Juris Canonici, quas collegit P. Raphael PÉREZ, O. S. A., 62 págs., en 4.°, precio 1,25 ptas. Administración del «Archivo Agustiniano», Goya, 87. Madrid, 1928.

Incurren en evidente exageración, y dan muestras de poco avisados, cuantos se lamentan de las frecuentes *declaraciones e instrucciones* que después de promulgado el Código Canónico han ido apareciendo; tomando de ahí pie, unos para calificar de obra imperfecta el Código, y otros para decir que a ese paso pronto resultará aquél inútil o poco menos, a causa de tantos *cambios y aditamentos*. A estos últimos se les debe responder que parten de un falso supuesto. A los primeros les vendrá bien fijarse en la atinada observación hecha por el autor de la presente *Colección,* cuando dice en el Prólogo que nada tiene de particular no hayan previsto los codificadores todos los casos posibles, ni menos que no hayan dado solución adecuada a cada uno de ellos, si se tiene en cuenta la infinita variedad de circunstancias de que se hallan rodeados.

De alabar es el autor por haber proporcionado a los cultivadores del derecho y a cuantos se ejercitan en el sagrado ministerio un medio tan adecuado para enterarse de las *decisiones pontificias a los cánones del Código relativas,* las cuales reproduce textualmente, sin comentarios, y siguiendo no el orden cronológico sino el de los cánones, que es lo más práctico.

Más útil y completa hubiera sido, con todo, su labor, si citara, en el lugar que según el orden del Código les corresponde, los cánones sobre que recayó alguna declaración, remitiendo a la página donde queda transcrita, cuando una misma declaración se refiere a diversos cánones, como varias veces ocurre.

L' Eglise enseignée, la discipline du clergé et des fidèles, par E. MAGNIN, 192 págs., en 8.° Librairie Bloud et Gay. París, 1928.

La materia en este volumen contenida se halla distribuída en cinco partes, bajo los siguientes epígrafes: 1.ª *Généralités;* 2.ª *La préparation aux fonctions cléricales;* 3.ª *Droits et devoirs des clercs;* 4.ª *Le ministère des ames;* 5.ª *Des laiques.* En otros dos volúmenes de esta misma «Biblioteca católica de ciencias religiosas», de la cual el presente forma parte, se estudiará lo relativo a la *Iglesia docente.* A pesar de la brevedad a que el autor se ciñe, no omitió, sin embargo, y por ello es digno de elogio, el poner su correspondiente resumen histórico, como introducción a los puntos principales, para su mejor inteligencia. Es una obra de vulgarización en la cual se da, resumido, lo que en el Código Canónico se contiene, amén de algunas indicaciones particulares tomadas principalmente de los estatutos sinodales de la diócesis parisiense.

Adrien CANCE.—**Le Code de Droit Canonique.** Commentaire succinct et pratique. Tome second. 569 págs., en 8.°, 25 francos. Año 1928. París. J. Gabalda, Rue Bonaparte, 90.

Por la reseña que del primer volumen de esta obra publicó la Revista en el número CX, págs. 278-279, han visto los lectores qué se proponía su autor al escribirla, y el método o plan adoptado. Comprende el presente volumen las partes segunda y tercera del libro segundo, y la primera del libro tercero del Código, o sea lo concerniente a los religiosos y a los legos, la simonía, los sacramentos y sacramentales, con algunos apéndices en que se contienen documentos de la Santa Sede, formularios sobre diversos puntos del derecho matrimonial, y un índice alfabético.

Dignas de ser tenidas en cuenta juzgamos las observaciones que hace en la pág. 74, donde califica de «profana y opuesta a las verdaderas tradiciones de la vida religiosa, la costumbre de presentarse las postulantes, cuando van a tomar el hábito religioso, con los mismos atavíos que estilan las jóvenes del siglo el día de su boda».

«Puede continuar, añade, la costumbre de cambiar el nombre a los novicios el día que toman el hábito, pero se debe procurar no ponerles nombres demasiado largos o extravagantes o expresivos de un misticismo afectado».

Sin declarar del todo insostenible, aunque la considera difícilmente conciliable con el c. 893, § 1, la opinión de los que defienden que la ignorancia de la reservación de los pecados *ratione sui* reservados, exime de incurrir en ella, se muestra partidario de la opinión contraria, que considera como cierta en teoría (pág. 336).

También se declara por los que defienden no ser necesario el estado de gracia para ganar indulgencias en favor de los difuntos, advirtiendo que si bien es cuestión controvertida, parece más razonable la que niega dicha necesidad, y alega en prueba de su aserto el siguiente argumento: «No parece que se exija el estar en gracia como *causa* para lucrar una indulgencia, sino como *disposición necesaria* para percibir el efecto de la indulgencia; por consiguiente, si el que cumple las obras prescritas no adquiere para sí la remisión de la pena temporal, ¿por qué razón se le habría de exigir que obtuviera previamente el perdón de los pecados?»

Algunas cosas se encuentran en este volumen dignas de algún reparo. Mencionaremos una sola, relativa a la distribución de la sagrada comunión, que el autor considera permitida inmediatamente antes y después de cualquier Misa (pág. 315), a pesar de que el can. 846 autoriza eso únicamente en las Misas privadas.

FR. S. A.

La cuestión de Osio, Obispo de Córdova, y de Liberio, Obispo de Roma, por Francisco SUREDA BLANES, págs. 140. Madrid, 1928.

Contra lo que supone el título, el Dr. Sureda empieza su interesante estudio ocupándose del caso del Papa Liberio, el que resuelve favorablemente al Pontífice, absolviendo a éste, en términos quizás exagerados y no exentos de precipitación. La conclusión crítica que deduce, conviene saber: «que no puede acusarse a Liberio de haber condenado a Atanasio, de haber suscrito una fórmula herética, ni de haber comunicado con arrianos *sin que éstos se arrepintieran antes de su pasado y confesaran la doctrina nicena, suscribiendo especialmente el homousios*», francamente nos parece mucha conclusión; el autor pudo limitarla sólo a la primera parte, que de intento dejamos sin subrayar. El caso de Osio está bien tratado, y su silueta biográfica trazada con cariño. Con alguna mayor sobriedad en la expresión y un poco más de serenidad frente a los argumentos contrarios, este librito podía ser útil no sólo a los «estudiantes y apologetas», a quienes va dedicado, sino a los mismos profesores de Historia Eclesiástica. En la página 14 parece dar a entender que los donatistas negaron antes que Arrio la divinidad del Hijo de Dios, lo cual no es cierto.

San Martín de la Ascensión Aguirre.—Conferencias por el P. Lorenzo PÉREZ, O. F. M. y por D. Bonifacio DE ECHEGARAY.—Vergara, Tip. de «El Santísimo Rosario», 1928.

Interesante opúsculo que viene a terminar para siempre, en los dominios de la historia, la controversia suscitada entre los pueblos de Vergara y Beasaín acerca de la verdadera patria de aquel glorioso mártir franciscano. Los datos alegados por el P. Pérez en favor de la oriundez vergaresa del Santo Fr. Martín, son hoy por hoy irrebatibles, a fuer de convincentes. El Sr. Echegaray, cuyo ilustre apellido evoca sin esfuerzo el de aquel Don Carmelo que tanto distinguió Menéndez y Pelayo, sin duda porque tanto se le parecía, corrobora en su discurso las afirmaciones del veterano escritor franciscano, discurriendo además sobre algunos datos relacionados con el nombre gentilicio del mártir. La villa de Vergara está de enhorabuena con las conclusiones que se imponen

de la lectura de estos dos discursos, mereciendo bien de los doctos por haberlos dado a la estampa en la forma esmerada y elegante que se admira en la presente edición.

Fr. M. C. G.

Fuencisla Moyano. Novela de una señorita segoviana por Adolfo de Sandoval. Hernando (S. A.) Madrid.

Adolfo de Sandoval escribe mucho. *Fuencisla Moyano* es una novela de 436 páginas, de letra apretada. Segunda parte de «Los amores de un cadete». Yo le ruego que no escriba la tercera. Como amigo. Olvida el autor que estamos en el siglo de los «comprimidos». Sandoval es un católico ferviente y sus novelas están limpias de pasión enfermiza. Ha leído a los clásicos y escribe con gran corrección; ha leído, después o antes de los clásicos, otros muchos libros, con preferencia a los poetas. La poesía es moneda falsa por lo regular. Hay piezas de metal puro; oro y plata. Poco. Y nos da en sus citas moneda falsa que él no acuñó. Esto en descargo de su conciencia, pero no tiene derecho al fraude. Posee un gran corazón y de él hace gala. Muy bien. Una novela sin corazón es un cuerpo sin alma. Sabe presentar imágenes realistas, de verdad. Gran mérito. Pero tiene un gran defecto del cual se ha de corregir (estoy seguro). ¡Sabe demasiado para escribir novelas! Hay que saber mucho menos. Concepción precisa del asunto, rasgos diferenciales y luz bastante para verlos. Todo lo demás es poner cátedra de literatura o escribir antologías. Con lo que sabe el Sr. Sandoval puede hacer novelas preciosas. Sin citar vivos en ellas. Ni escribir dedicatorias donde San Agustín sale mal parado o se queda «chiquito». Y lo conseguirá; quiero decir que conseguirá triunfar. Se lo deseo ya que conozco sus nobles e hidalgos sentimientos y la finalidad limpia que persigue. Que Dios se lo premie.

A. García de Figar.

Clásicos castellanos: 86, Juan de Valdés: **Diálogo de la Lengua,** edición y notas por José F. Montesonos; 87, Saavedra Fajardo: **Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas,** III, edición y notas de Vicente García de Diego; 88, Cristóbal de Castillejo: **Obras,** III, edición y notas de J. Domínguez Bordona.

Mil plácemes merece «La Lectura» por la edición del *Diálogo de la Lengua* de Juan Valdés, tan citado por todos los tratadistas de Historia literaria y tan poco conocido a causa de las escasas ediciones modernas—no conozco más que la de Calleja—de tan preciosa obrita, modelo quizás único de amenidad e interés verdaderamente dramáticos en materia tan árida como la de gramatiquerías y retoricismos, según que el mismo Valdés donosamente se expresa. La edición es muy correcta, en la parte ortográfica principalmente, acomodada a los cánones que en el tratado se promulgan. Está avalorada también por la introducción grandemente compendiosa sobre la biografía de Valdés y sus opiniones religiosas y literarias. Con demasiada tolerancia—casi aplauso—se habla de las primeras, pagando tributo a la cultura laica moderna que pierde en intensidad lo que gana en extensión, resultando por ello muchas veces ligeros sus juicios sobre materias religiosas, más por incomprensión que por mala fe o sectarismo.

De las *Empresas* de Fajardo, éste debe ser el penúltimo volumen, pues alcanza hasta la 77. Las notas más ilustradoras son las del principio de cada empresa, que nos instruyen sobre la bibliografía en que Fajardo probablemente se inspiró para cada una de sus empresas, particularizando la erudición general sobre esta materia de que el editor hizo alarde en el prólogo. Las demás apenas sirven si no para los eruditos, pues consisten en copiar el texto latino de la escasa erudición de Fajardo—Tácito, Tito Livio,

Cicerón...—o darnos la cita de Mariana, la Crónica General o las Partidas, únicas fuentes de Fajardo para los ejemplos patrios que corroboran sus políticos dictámenes.

Más escasas y de menos importancia son las notas a Castillejos: corrección de lecturas algunas, explicación de vocablos y refranes las más, y siempre según la autoridad del Diccionario de Autoridades, de Covarruvias o de Correas. Algo más creemos que merece tan hasta hace poco postergado poeta; pues, como ya hemos dicho a propósito de anteriores volúmenes de esta misma edición, Castillejo—tan renacentista en pensamientos e ideas—se enlaza premeditadamente con los poetas medievales, no sólo en la métrica, sino en el vocabulario también, por lo que viven en él muchos vocablos ya en desuso para los autores que cotejaron aquellas autoridades.

El presente volumen contiene poemas, aunque menos citados, no de menor interés ni amenidad que los dos anteriores: El *Aula de cortesanos,* que ocupa la mayor parte de este tercer volumen, bien puede considerarse creemos la obra más personal de Castillejo y donde su espíritu, sin perder el gracejo y buen humor nativos, vierte la amargura y desengaños que fueron depositando en él las andanzas desventuradas por cortes y palacios.

José Ferrandis: **Marfiles y azabaches españoles,** 270 págs., en 8.°, con 88 de ilustraciones fuera de texto, en cartoné 4,50. Madrid, Editorial «Labor», 1928.

Manual grandemente instructivo de la historia de ese arte, hoy olvidado, y la descripción de los ejemplares más valiosos que de él nos quedan para adorno de los museos nacionales y extranjeros. Con provecho visitarán esos museos los curiosos después de haber estudiado el presente manual, pues con su ayuda no sólo repararán en la exposición de estos pequeños objetos de arte sino que apreciarán también detalles, símbolos e inscripciones de alto valor artístico e histórico que sin esta advertencia pasarían desapercibidos. Pero para los mismos que no puedan visitar los museos servirá de instrucción y deleite el presente manual por la copiosa colección de láminas que la ilustran.

F. M.ª A.

REVISTAS DE REVISTAS

Analecta Sacra Tarraconensis, vol. 4.°, 1928.—F. Puig: *Jesuchrist Rei de la gloria,* págs. 1-48.—S. Saladrigues: *El Proceso religioso de Jesús.* El autor divide este trabajo en dos partes. En la primera estudia el origen del Sanedrín en Jerusalem, su constitución, competencia, reglas y formas legales reguladoras de sus actos administrativos de justicia. En la segunda el proceso que siguió contra Jesús, confrontando el hecho con el derecho y sacando las conclusiones reveladoras del valor jurídico de dicho proceso, págs. 1-66.—J. Bober: *Existentia peccati originalis ex Rom. 5, 15-21, demonstrata.* Los teólogos al tratar de demostrar el dogma católico del pecado original utilizan como argumento principalísimo las palabras del Apóstol en su carta a los Romanos, cap. 5, vers. 12-14. El autor intenta probar que no menor partido pudiera sacarse, para esa demostración, de los vers. 15-21, los cuales por otra parte no ofrecen tantas dificultades exegéticas como los susodichos, págs. 1-4.—A. Teetaert: *Doctrine Pènitentielle de saint Raymond de Penyafort,* O. P. Magnífico estudio en que se pondera el puesto de honor que en la Historia doctrinal y literaria del sacramento de la Penitencia corresponde al santo dominico catalán, a la vez que se hace una detallada exposición de su doctrina, de tanta influencia en los doctores príncipes de la escolástica como San Alberto Magno, Santo Tomás y San Buenaventura, págs. 1-62.—M. Querra: *De Contritionismo et Atritionismo in scholis usque ad tempus S. Thomae,* páginas 1-20.—J. M. Dalmau: *La doctrina del pecat original en Sant Paciá,* págs. 1-8.—I. A. Segarra: *De perceptione spatii per visum,* págs. 1-36.—Wilpert: *Les fragments de sarcophages chretiens de Die,* págs. 1-9.—J. Vives: *De Arqueología Cristiana,* págs. 1-10.

Antonianum, octubre de 1928.—J. Delazer: *Disquissitio in argumentum Epistolae Apostolorum,* págs. 369-406.—C. Mindorff: *De argumento ideológico existentiae Dei* (conclusión). Los autores de este argumento han invocado a su favor la autoridad de santo Tomás, pero injustamente, como injustamente también se ha querido ver en Escoto un defensor del mismo. El autor empieza examinando la verdadera posición de ambos doctores, el angélico y el sutil, acerca de este punto, valiéndose después de su doctrina para rechazar como absolutamente ilegítimo aquel argumento. Califica de óptimo el estudio publicado recientemente en nuestra Revista con el título de «El argumento de las verdades eternas según santo Tomás», remitiéndose a él, particularmente, en la solución de las dificultades contra la mente genuína del santo, págs. 407-450.—S. Simonis: *De vita et operibus Joannis Dunz Scoti juxta Litterarum ultimi decennii.* Escoto ha sido objeto de una literatura abundantísima en los últimos diez años. El autor la examina cuidadosamente, sacando de ella las conclusiones que le parecen más firmes en torno a la patria, vida, escritos y herencia doctrinal del doctor franciscano. La cuestión que más hace al caso es la referente a la autenticidad de las obras que se dicen de Escoto. La crítica, en confesión del autor, aún tiene mucho que vencer aquí, sobre todo después

de la magna confusión producida por los modernos eruditos. Hoy hay interés especial en atenuar la actitud doctrinal de Escoto frente al tomismo; de creer al autor, ésta no fué ni más ni menos acre que la de los demás agustinianistas, en cuyas filas militó el sutil sin menoscabo de su independencia, págs. 451-484.

Biblica, julio-agosto-septiembre de 1928.—E. Power: *John 2, 20 and the Date of the Crucifixión,* págs. 257-288.—K. Prümm: *Herrscherkult und Neues Testament,* págs. 289-301.—P. Joüon: *Notes philologiques sur le texte hébreu de 2 Samuel,* págs. 302-315.—B. Alfrink: *Darius Medus,* págs. 316-340.—A. Vitti: *Le varianti del Salterio boairico del Cod. Vat. Copt. 5,* páginas 341-349.—K. Schoch: *Das Karmel-Neulicht,* págs. 350-352.—*Recensiones,* págs. 353-369.—*Nuntia rerum et personarum,* págs. 370-376.—*Elenchus bibliographicus,* págs. 33*—64*.

Divus Thomas (Friburgii), abril-junio de 1928.—G. M. Manser, O. P.: *Rechtskirche und Liebeskirche,* págs. 3-13 y 196-210. Exposición previa de la teoría del pietista Rudolf John († 1919) «La Iglesia católica es según su estado actual una complexio oppositorum», teoría que el apóstata Friedrich Heiler, en su obra «Der Katholizismus, seine Ideen und seine Erscheinung» amplió con los argumentos de Harnack e ideas del modernismo. La segunda parte de este estudio instructivo demuestra no haber tal contradicción entre la Iglesia actual y la primitiva, existiendo esa contradicción sólo en los adversarios. —P. Jos. Gredt, O. S. B.: *Weltganzes, Elektronensystem und lebender Körper,* págs. 14-25. Contra el Monismo afirma la multiplicidad de sustancias numérica y específicamente distintas, exponiendo las teorías modernas sobre la constitución de los cuerpos que vienen a probar la doctrina escolástica de materia y forma.—P. Mathias Thiel, O. S. B.: *Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen,* págs. 26-44, 177-195 y 316-334. El autor se propone la cuestión de si puede obtenerse un conceptus quidditativus singularis por medio de los universales para conocer así a fondo el individuo humano y su carácter. Tras un estudio previo acerca de las relaciones entre el individuo y la contingencia, y de ésta con la libertad de la voluntad, examina en la segunda parte las cuatro causas del individuo, explicando 1) el principio de la individuación en sí mismo y en su relación con el carácter fisiológico, tratando 2) del alma causa formal del individuo, su causalidad y su dependencia de la materia 3) exponiendo las causas eficientes del hombre, que son los padres y el medio ambiente. Estudio interesantísimo que continuará.—Praelat Dr. Benh. Dörholt-Münster: *Der hl. Thomas und P. Stufler,* págs. 45-73 y 211-239. Estudio detallado de la obra del P. Dr. J. Stufler, S. J. «Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii» (Innsbruk, 1923) y nueva refutación de sus doctrinas imputadas al Angélico después de la controversia entre el P. Stufler y el † P. Schultes, O. P.—P. Petrus Winrath, O. S. B.: *Der Begriff des Erkennens und die Bewusstseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes,* págs. 129-153. Compara la teoría racional-crítica de la objetividad de nuestro conocimiento con la de sus adversarios y prueba que sólo el realismo natural está conforme con la naturaleza del mismo conocimiento humano.—P. M. de Munnynk, O. P.: *L' Hylemorphisme dans la Pensée contemporaine,* págs. 154-176. Relaciones entre las ciencias y la filosofía; realidad innegable del hilemorfismo metafísico y algunas consecuencias de esta doctrina.—P. Sadoc Szabó, O. P.: *Praelat Dr. Ernst Commer,* págs. 257-291. Vida y actividad literaria del † fundador de esta revista.—P. Dr. Mathias Hallfell: *Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin,* páginas 291-315. El autor continúa su estudio sobre Jesucristo, causa ejemplar e ideal formal de nuestra formación espiritual, demostrando cómo lo es en cuanto «Verbum Dei glorificans», según las enseñanzas del Angélico.—Dr. Emil Spiess: *Jacob Wegelin von St. Gallen, der bedeutendste schweizerische Geschichtsphilosoph.,* págs. 335-355. Vida e ideas principales de este historiador suizo.

Dívus Thomas (Placentiae), julio de 1928. *Declaratio Directionis.* En esta declaración reprueba la Dirección de la Revista la doctrina errónea publicada en las páginas de la misma, en el número correspondiente al próximo pasado mes de enero, acerca de la paternidad divina de S. José; doctrina que mereció la condenación del Santo Oficio. Sigue a dicha declaración una rectractación sincera del P. R. Petrone, autor único responsable de aquella doctrina.—E. Neveut: *Notion et caractère de la grâce actuelle* (conclusión). Doctrina de Santo Tomás y del Concilio de Trento, que es la misma del doctor Angélico; su confrontación con la de Molina. Incomprensión de éste, páginas 362-85.—P. De Vooght: *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de saint Thomas.* Breve resumen de las conclusiones defendidas por el P. Stufler en su reciente obra *Divi Thomae Aquinatis Doctrina de Deo operante.* Notas específicas de la doctrina tomista sobre la gracia actual, págs. 386-416.—A. Rossi: *Similitudo Dei in creaturis,* págs. 417-448.—A. Pirotta, O. P.: *De dualismo transcendentali in philosophia S. Thomae* (concluirá), páginas 449-479.—A. Janssens: *Utrum doctrina marialis catholicae Ecclesiae originem acceperit ex scripturis apocryphis.* Los escritos apócrifos no pueden ser considerados como fuentes de las cuales la Iglesia se hubiese servido para su mariología, págs. 480-82.

Estudios Eclesiásticos, julio de 1928.—Pérez Goyena: *Arias Montano y los Jesuítas.* Los Jesuítas jamás maltrataron a Arias Montano por sus obras, ni mucho menos por la Políglota. Si Mariana y Belarmino le pusieron sus reparos, lo hicieron obligados por el cargo que les confirieran las autoridades eclesiásticas. Arias fué quien resentido del dictamen de Mariana se portó mal con los Jesuítas, echándoles en cara los dicterios con que les distinguían la impiedad y la emulación, págs. 273-317.—Quera: *Atrición y contrición según Santo Tomás.* A propósito de la obra del P. Perinelle, O. P., sobre el mismo asunto; el autor muestra su disconformidad con las principales conclusiones del dominico, págs. 318-335.—Ferreres: *Estudio histórico sobre la misa «praesantificatorum» del Viernes Santo y sobre la comunión en el mismo día,* págs. 336-347.—**Idem,** octubre de 1928.—J. M. Bover: *Fray Luis de León, traductor de S. Pablo,* págs. 417-431.—L. Murillo: *El Problema sinóptico,* págs. 432-449.—L. Pérez: *A propósito de un centenario* (del de Bossuet), págs. 450-484.—A. M. Elorriaga: *¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?* (continuación). «El virtual inclusivo dicho por Dios y descubierto en su sentido oculto humano y *ciertamente* por los hombres, estimando humanamente lo mismo dicho por Dios *more humano,* está suficientemente aplicado a los hombres para ser creído con fe divina», págs. 480-484.

Gregorianum, septiembre de 1928.—A. Landgraf: *Kindertaufe and Glaube in der Frühscholastik,* págs. 337-372.—P. Galtier: *Amour de Dieu et attrition, a propos d' un ouvrage récent* (de la del dominico P. Perinelle), págs. 373-416.—P. Hoenen: *Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali. De theoria moleculari cinetica,* págs. 417-442.

Razón y Fe, 25 de junio de 1928.—J. Azpiazu: *La moral en la bolsa* (A propósito del nuevo reglamento de la Bolsa de Madrid), págs. 481-504.—C. Bayle: *Guadalupe de Extremadura en Indias,* págs. 505-520.—J. Husslein: *Una Facultad universitaria de Sociología y Servicios Sociales en los Estados Unidos,* págs. 521-531.—Miguel Alcover: *La Seo de Mallorca y su restauración por D. Antonio Gaudí,* págs. 532-538.—**Idem,** 15 de julio de 1928.—A. Pérez Goyena: *Las Ordenes religiosas y la enseñanza oficial,* páginas 5-16.—N. Noguer: *¿Qué es el derecho al trabajo? Lo que en Francia se quiso que fuese,* págs. 17-33.—J. Lim. Jaramillo: *Los judíos: su dispersión y tendencias unitarias,* págs. 34-49.—Felipe Alonso Bárcena: *El problema filosófico del milagro,* analiza y discute las apreciaciones del Dr. Lafora, pá-

ginas 50-71.—L. Pérez: *Bossuet (1627-1927). Introducción a su lectura literaria,* págs. 72-92.—**Idem,** 15 de agosto de 1928.—C. Bayle: *El poeta Verdaguer y el marqués de Comillas,* págs. 129-142.—E. Herrera Oria: *La segunda enseñaza en Bélgica,* págs. 143-154.—C. Eguía: *El hispanismo literario francés en nuestros días,* págs. 155-170.—J. Husslein: *Una Facultad universitaria de Sociología y Servicios Sociales en los Estados Unidos* (conclusión), págs. 171-180.—J. M. Hollis: *Misiones españolas en Australia,* págs. 181-199.—J. Laurés: *Ideas fiscales de cinco grandes jesuítas españoles,* págs. 200-209.—L. Navás: *Reseña científica de Historia Natural,* páginas 210-219.—**Idem,** 10 de septiembre de 1928.—J. Lim. Jaramillo: *Diez años de lucha para sovietizar a Rusia,* págs. 257-274.—C. Eguía: *Moratín, pretenso censor de nuestro teatro* (nuevos datos biográficos), págs. 275-288.—N. Noguer: *¿Qué es el derecho al trabajo?* (continuación), Alemania-Suiza-Inglaterra-España, págs. 289-306.—J. Laurés: *Ideas fiscales de cinco grandes jesuítas españoles* (concluirá), págs. 307-322.—**Idem,** 25 de octubre de 1928.—Felipe Alonso Bárcena: *Rotarismo. La campaña antirrotaria,* páginas 97-109.—J. Lim. Jaramillo: *Alfredo M. Smith, Gobernador del Estado de Nueva York. La ofensiva protestante contra Smith,* páginas 110-118.—C. Eguía: *Moratín, censor censurado de nuestra escena* (nuevos datos biográficos), págs. 119-135.—Pedro Leturia: *Pastor, y los orígenes de la restauración católica,* págs. 136-155.

Revista Española de Estudios Bíblicos, 1928 (n.° 26).—P. Santiago Alameda: *La Virgen en la Biblia* (continuación), págs. 13-24.—Tomás Castrillo: *La Teología de S. Pablo y el IV Evangelio,* págs. 27-37.—Juan Fernández y Fernández: *Amor a los enemigos en el A. Testamento,* págs. 39-42.—Rafael García: *Los Escriturarios españoles* (continuación), págs. 43-51.—P. Eulogio Nebreda: *Introductio Divi Augustini ad Sacram Scripturam* (continuación), págs. 53-58.—P. Ramiro de Pinedo: *Una página del Apocalipsis* (La puerta de las Vírgenes del Claustro de Silos), págs. 61-71.—P. Román Ríos: *El Cantar de los Cantares de Salomón puesto en verso castellano,* págs. 75-110.—Eduardo Felipe Fernández: *Los Salmos de David trasladados en verso castellano por diferentes ingenios de la raza española; precedidos de un estudio acerca de la evolución del Salterio en la cultura española,* págs. 113-176.—Luis G. García de Castro: *Comentarios exegético-homiléticos. Dom. 1.ª de Adv.* (Luc. XXI, 25-33), págs. 177-183.—Blas Goñi: *La Iglesia y su fundación.* (Una página de Teología Bíblica), páginas 185-191.—*Recensiones,* págs. 193-219.

Revue Biblique, octubre de 1928.—P. Dhorme: *Abraham dans le cadre de l' histoire* (continuación), págs. 481-511.—P. Vincent: *Le Baal cananéen de Beisan et sa parèdre,* págs. 512-543.—P. Lagrange: *Un nouvel évangile de l' enfance édité par M. R. James,* págs. 544-557.—*Mélanges,* págs. 558-589.—P. Abél: *Chronique: Le circuit de Transjordanie,* págs. 590-604.—*Recensions,* págs. 605-617.—*Bulletin,* págs. 618-638.

LIBROS RECIBIDOS

MARÍN NEGUERUELA (Nicolás).—*La verdad sobre Méjico,* págs. VIII-368, en 8.° Ed. segunda. Barcelona. Tip. cat. Casals. Precio, 5 ptas.

AZA (P. José, O. P.).—*Vocabulario español-huarayo,* págs. 102, en 4.° Lima, Imp. Americana, 1928.

VÁZQUEZ DE MELLA (Juan).—*La Filosofía de la Eucaristía,* 2.ª edición, páginas 173, en 8.° Eug. Subirana, Barcelona, 1928.

BONET (Dr. Alberto, Pbro.).—*La conciencia moral del niño.* Estudio teórico práctico acerca de su contenido y de su formación, págs. XL-223, en 8.° Eug. Subirana, Barcelona, 1928.

CARBONELL (Angel, Pbro.).—*El Colectivismo y la Ortodoxia Católica.* Estudio religioso social, págs. XVI-365, en 8.° Eug. Subirana. Barcelona, 1928.

WILMS (P. Hieronymus, O. P.).—*Der seligen Margereta Ebner Offenbarungen und Briefe.* Col. Dominikanisches Geistesleben, págs. 292, en 8.° Alb. Magnus Verlag. Vechta. i. O.

KREMER (René, C. SS. R.).—*La Theorie de la Connaissance chez les Neorealistes anglais.* Memoire couronnée par l' Academie Royale de Belgique, págs. 204, en 8.° Louvain, Institut Superieur de Philosophie et Paris Librairie Philosophique de Joseph Uvrin, 1928.

EYMARD (LE BIENHEUREUX Pierre-Julien).—(1811-1868) *D' apres les pieces du Proces de Beatification et de nombreux documents inedits, par un Religieux du Tres Saint Sacrement.* T. premier, 1811-1856. T. segond 1856-1868, págs. 571 y 585, en 4.° Impremerie-Librairie de St. Paul. París, Bar le Duc, 1928.

GOTTSBERGER.—*Das Buch Daniel* (Die Hlg. Schriff des A. T. VIII, 2), 104 págs., en 4.° Mk. 3,50. Bonn, Hanstein, 1928.

BOLE KORNEL.—*Spanyolfoldon Utirajz,* 472 págs., en 8.°, con multitud de ilustraciones, P. 13. Budapest, Steph. Kiadasa, 1928.

Contributi del Laboratorio de Psicología e Biología. Serie terza, 436 páginas, en 4.° L. 40. Milano, Vita e Pensiero, 1928.

RODEZNO.—*La Princesa de Beira y los hijos de don Carlos.* 300 págs., en 8.°, ptas. 7,50. Madrid, «Voluntad», 1928.

MONSABRÉ.—*Retiros pascuales,* traducidos por Constantino Gutiérrez, 216 páginas, en 8.°, ptas. 4. Madrid, Gregorio del Amo, 1928.

FABER.—*El Santísimo Sacramento,* traducción de Gabino Tejado, 5.ª edición, 412 págs., en 8.°, ptas. 6. Madrid, Gregorio del Amo, 1928.

VALDÉS (Juan de).—*Diálogo de la lengua,* edición y notas de J. F. Montesinos. Madrid, «La Lectura» (Clásicos Castellanos, 86), 1928.

MONACO (Nicolaos).—*Praelectiones Logicae Dialeticae et Criticae,* tres volúmenes de 244, 306 y 342 págs., en 8.° y medio. Roma, Universidad Gregoriana, 1928.

NIVARD (Marcellus).—*Etica,* 490 págs., en 8.°, frs. 30. París, Beauchesne, 1928

GRANDMAISON.—*Le dogme Chretien,* 328 págs., en 16.°, frs. 15. París, Beauchesne, 1928.

FERNÁNDEZ DE CASTRO.—*El salterio de David en la cultura española,* 180 págs., en 4.°, ptas. 10. Madrid, 1928.

MARXUACH.—*El dogma católico acerca de Dios y sus tres personas,* 217 páginas., en 8.°, ptas. 3,50. Barcelona, Subirana, 1928.

DIEPGEN.—*Historia de la Medicina:* vol. I *Edad antigua y media,* II *Edades moderna y contemporánea,* 226 y 300 págs., en 8.°, cartoné. Barcelona, Editorial «Labor», 1928.

MILLARD Y CUTÓ.—*La educación activa,* 2.ª edición, 212 págs., en 8.°, con 12 ilustraciones fuera de texto, en cartoné. Barcelona, editorial «Labor», 1928.

GRANDMAISON.—*Jesus Christ, sa personne, son message, ses preuves,* 3 edition. Dos vols. en 4.°, de 410 y 964 págs., París, Beauchesne, 1928.

ZUBIZARRETA.—*Theologia dogmatico-scholastica,* 4 vols. en 4.°: I *Theologia funadamentais,* 587 págs.; II *De Deo uno, de Deo trino et de Deo Creatore,* págs. 637; III *De gratia, de virtutibus, de Verbo incarnato,* págs. 624; IV *De sacramentis ac de novissimis,* págs. 530. Bilbao, El expuru H.os, 1928.

AERTNYS.—*Theologia moralis secundum doctrinam. S. Alf. de Ligorio.* Editio XI. Dos vols. en 4.°, de X-773 y 821 págs. L. 90. Torino, Marietti, 1928.

DE MEESTER.—*Juris Canonici et juris Canonico-civilis Compendium,* nova editio. T. III, Pars II: Liber IV et V J. C., 347 págs., en 4.° Bruggis, Desclée De Brouwer et C.ª, 1928.

PÉREZ (Rafael).—*Decisiones pontificiae ad Canones Codicis Juris Canonici,* 62 págs., en 4.°, ptas. 1,25. Madrid, «Archivo agustiniano», 1928.

VIÑAS DE S. LUIS.—*Versiones latinas de poesías hispanas,* LIV-334 páginas, en 4.°, ptas. 15. Barcelona, 1927.

SÁNCHEZ Y GARCÍA.—*Discurso leído en la apertura de curso de la Universidad pontificia de Manila,* 180 págs., en 4.° Manila, 1928.

PEREGRINUS (frater).—*Amerre Krisztus jart,* 132 págs., en 8.° Budapest, 1927.

SÁNDOR (Horváth).—*A Szentlélek hárfája,* 48 págs., en 8.° P. 1. Budapest, 1927.

Idem.—*Katolikus közélet,* 56 págs., en 4.° Budapest, 1928.

BAUCELLS SERRA (Ramón).—*La enseñanza del Catecismo en las escuelas,* 22 págs., en 4.° Barcelona, Editorial Políglota, 1928.

JARDÍ (Antonio de la C.).—*Regla de los religiosos terciarios franciscanos,* 34 págs., en 16.°, ptas. 0,25. Vich, Editorial Seráfica, 1928.

BOTELLA (Buenaventura).—*Prácticas espirituales para toda alma religiosa,* 170 págs., en 16.°, ptas. 1,50. Vich, Editorial Seráfica, 1928.

Idem.—*La pía unión del tránsito de San José,* 107 págs., en 16.°, ptas. 0,75. Vich, Editorial Seráfica, 1928.

PUIGDESSENS.—*Espíritu del V. P. Antonio Claret,* 512 págs., en 4.°, en cartoné. Barcelona, Tipografía Claret, 1928.

BARBIER.—*La loi moral, nouvelle edition,* 80 págs., en 8.°, frs. 1,50. Avignon, Aubanel frères, 1928.

WILLOT.—*La Philosophie de la connaissance,* 148 págs., en 8.°, frs. 11. Avignon, Aubanel Frères, 1928.

TARNY.—*Thérése Neumann, stigmatisée,* 40 págs., en 8.°, frs. 2. Avignon, Aubanel, 1928.

IVARS.—*Text de la versió valenciana deles letres de Alexandre el Gran al Rey Didimo,* 16 págs., en 4.° Valencia, Vives Mora, 1928.

GRABMANN.—*Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben,* 74 págs., en 4.°, N. Innsbruck. F. Rauch, 1928.

Idem.—*Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen,* 120 págs., en 4.° Munchen, 1928.

PUIG (Ignacio).—*Determinación de los coeficientes en las relaciones químicas por las valencias positivas y negativas,* 45 págs., en 8.° Barcelona, Casals, 1928.

MONOD (Wilfred).—*Prière et silence,* 4 edit., 232 págs., en 8.°, frs. 10. París, Fischbacher, S. A.

JEAN DE ST. THOMAS.—*Introduction a la theologie de St. Thomas,* traduction et notes de M. Benoit Lavaud, VIII-475 págs., en 16.° París, A. Blot, 1928.

A. BRACHET.—*La vie creatrice des formes,* VIII-200 págs., en 8.°, con 29 figuras, frs. 15. París, Alcan, 1927.

PIERRE-JEAN.—*La descendance,* 238 págs., en 4.°, con 26 figuras, frs. 15. París, Alcan, 1927.

MARECHAL.—*Etudes sur la Psychologie des Mystiques,* 270 págs., en 4.°, frs. 12,50. París, Alcan, 1924.

CATHREIN.—*De bonitate et malitia actuum humanorum,* 146 págs., en 4.°, Louvain, Museum Lessianum, 1926.

BAYLE (P. Constantino, S. J.).—*Santa María en Indias. La devoción de Nuestra Señora y los descubridores, conquistadores y pobladores de América.* Ilustraciones de Arribas B. Madrid. Apostolado de la Prensa, págs. 370, en 8.° Pr. 3,50.

TRICOT (A. prof. a l' Institut Cath. de Paris).—*Saint Paul apotre des gentils.* (Bibliotheque cath. des sciences relig.). Bloud et Gay. París. Págs. 208, en 8.°

LEMONYER (O. P., prof. au College theologique de Saulchoir).—*Theologie du Nouveau Testament,* págs. 199, en 8.° Bloud et Gay, París.

LACORDAIRE (P. Enrique. Dom. O. P.)—*Obras completas.* Versión española por el P. Fr. Raimundo Castaño. T. XVII. Discursos. Observaciones al sistema filosófico de La Mennais. Carta sobre la Santa Sede. Cartas a un compañero de seminario. T. XVIII. Santa M. Magdalena. Cartas a un joven sobre la vida cristiana. Cartas particulares. Madrid, Bruno del Amo, editor. De venta exclusiva en la Editorial «Voluntad».

GUIBERT (J. de).—*La piedad, su naturaleza, sus frutos, sus ejercicios.* Versión castellana de la 33.ª ed. franc., por B. Sainz, E. P., págs. 262, en 8.°, precio 5 ptas. Bruno del Amo, Madrid.

TAURISANO (P. Inocencio, O. P.)—*Las florecitas de Santa Catalina de Sena.* Versión castellana del P. José Cerro, págs. 164, en 8.°, precio 3 ptas. Bruno del Amo, editor, Madrid.

LEMAN (A. prof. aux Facultes Cath. de Lille).—*L' Eglise dans les temps modernes.* Bloud et Gay, París. (Biblioth. cath. des scienses relig.) Págs. 260, en 8.°

RICHSTATTER (Karl, S. J.)—*Eine moderne deutsche Mystikerin.* Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider Oberin der Tochter von Heiligen Kreuz zu Dusseldorff. Mit 14, Bilder 5.ª bis, 7.ª vermehrte Auflage. Herder et C. Freiburg i Br. Págs. 277, en 8.°

SCHRER (Dr. Wilhelm, Hochschul professor in Passau).—*Des Seligen Albertus Magnus Lehre von Kirche.* Herder et C. Freiburg i Br. Págs. 142, en 4.°, 1928. Pr. mk. 5.

SCHLATTER (D. A. Prof. in Tubingen).—*Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian,* 3.ª neu bearbeitete Ausgabe, 1925. Págs. 458, en 4.° Calver Vereinsbuch. Stuttgart. Pr. 9 mk.

GUTBERLET (Dr. Constantin).—*Das Zweite Buch der Machabaer.* Ubersetzt u. erklart Aschendorf. Verlag. Munster i W. 1927. Págs. 220, en 4.° Precio 8,40 mk.

BARBERA SANTAMANS (Dr. Antonio).—*El derecho canónico valentino comparado con el general de la Iglesia.* Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1928-1929. Valencia, 1928. Págs. 103, en 4.°

GRESSMANN HUGO.—*Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament.* T. I Texte, págs. 478, en 4.° T. II Bilder, págs. XII-224, en 4.°, con 260 planchas. Walter de Gruyter et C. Berlín y Leipzig, 1926.

SCHWARTZ (Eduardus).—*Concilium Universale Ephesinum jussu et mandato Societatis Scientiarum Argentorensis.* T. I Acta graeca. Partes I-III, págs. 110, 122 y 104, en 4.° mayor. Walter de Gruyter et C. Berlín y Leipzig, 1927.

SAN AGUSTÍN.—*Sermones de tiempo.* Traducción, prólogo y notas del P. Amador del Fueyo, agustino. T. V. Págs. 323, en 4.° Madrid, Admon. del Archivo Agustiniano, Goya, 87. Pr. 7 ptas.

OBISPADO DE SALAMANCA 14.ª mensis Novembris an. 1928.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.